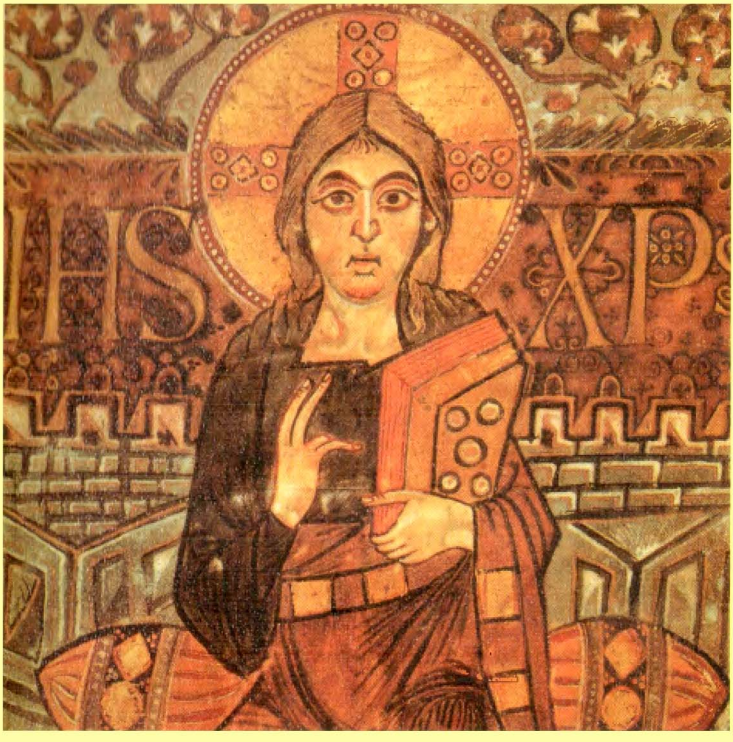
IL CRISTO

VOLUME III

TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA DA AGOSTINO AD ANSELMO DI CANTERBURY

A CURA
DI CLAUDIO LEONARDI



FONDAZIONE LORENZO VALLA / ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Nella collana «Scrittori greci e latini», la Fondazione Valla ha pubblicato il primo volume del *Cristo* (a cura di Antonio Orbe e Manlio Simonetti), che raccoglie i testi dal I al IV secolo, quando la figura simbolica del Cristo si formò nei gruppi giudeo-cristiani, nella gnosi e nella grande Chiesa; e il secondo volume (a cura di Manlio Simonetti), che raccoglie le discussioni teologiche bizantine dal IV al VII secolo. Questo terzo volume del *Cristo*, a cura di Claudio Leonardi, disegna, con i testi latini dal IV al XII secolo, un panorama forse filosoficamente più incerto ma anche più sconvolto, tragico e commovente.

Tramontati l'impero e la filosofia greca, Cristo diventa la figura centrale della mente occidentale, attorno alla quale precipitano tutti i pensieri e le immagini. La civiltà crolla, i barbari travolgono gli imperi, e i filosofi (e i barbari) non pensano che al Dio-uomo e al suo significato per noi. Se la filosofia greca aveva sottolineato la natura divina del Cristo e proposto all'uomo la *divinizzazione*, la cultura latina mette in rilievo la natura umana del Cristo, che soffre sulla croce, e propone all'uomo la *redenzione*.

Da Agostino ad Anselmo di Canterbury, un interrogativo drammatico percorre questi testi: Dio non aveva altro modo per liberare gli uomini dalla loro condizione mortale? Era necessario che il suo Figlio, Dio eterno come Lui, divenisse uomo e morisse? Terribile interrogativo, che mette in dubbio la necessità dell'incarnazione. Agostino risponde: «[Cristo] si è fatto mortale senza abbassare la dignità del Verbo, ma avendo assunto la debolezza della carne; non è però rimasto neppure mortale nella carne, ma anzi l'ha risuscitata dalla morte». Fulgenzio commenta: «La divinità di Cristo [...] sta dappertutto compiutamente, ma senza volume, in modo che nessun luogo sia senza divinità, e insieme nessun luogo possa tuttavia contenerla come in un luogo». Gregorio Magno legge il *Cantico*, Giobbe, Ezechiele, e dovunque scorge il Cristo, con un ardore interpretativo e visionario che rende folgoranti le sue immagini. Giovanni Scoto esprime la doppiezza del Verbo: incomprensibile ad ogni creatura visibile e invisibile; e figura infinitamente molteplice, che corre attraverso le cose e spinge l'uomo e la natura verso la divinizzazione totale. Guitmondo d'Aversa esalta la presenza fisica di Cristo nell'ostia, di cui il fedele si nutre in una specie di cannibalismo sacro. Infine Anselmo di Canterbury inneggia all'ordine dell'universo, di cui anche il peccato fa parte, e conclude la sua opera con una preghiera: «O Signore, fa' che io possa assaporare con l'amore quello che assaporo con la conoscenza; che io possa sentire con l'affetto ciò che sento con l'intelletto»: preghiera che racchiude il senso ultimo di questo libro e di qualsiasi libro umano.

Claudio Leonardi, allievo di Ezio Franceschini e di Gianfranco Contini, è stato «scriptor» latino alla Biblioteca Vaticana, ed è ora professore di letteratura medievale all'Università di Firenze. Dirige «Studi medievali», e ha progettato e fondato «Medioevo latino». Oltre a un catalogo di codici vaticani latini, ha pubblicato studi sulla tradizione di Marziano Capella, sui concili ecumenici medievali, sul monachesimo e l'agiografia dell'Alto Medioevo, la profezia, la cultura letteraria di epoca carolingia, l'innografia d'ambiente romano tra i secoli IX e X. Per la collana «Scrittori greci e latini» ha curato anche il quarto e il quinto volume del *Cristo* (1991 e 1992).

In sopracoperta:
Cristo in trono
particolare
di una miniatura
dell'«Evangeliario di Godescalco»
(VIII sec.)
Paris, Bibliothèque Nationale
(fotografia di H. Josse)

SCRITTORI GRECI E LATINI

IL CRISTO

Piano dell'opera

Volume I
TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI
DAL I AL IV SECOLO
a cura di Antonio Orbe
e Manlio Simonetti

Volume II
TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI
IN LINGUA GRECA
DAL IV AL VII SECOLO
a cura di Manlio Simonetti

Volume III
TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI
IN LINGUA LATINA
DA AGOSTINO
AD ANSELMO DI CANTERBURY
a cura di Claudio Leonardi

Volume IV
TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI
IN LINGUA LATINA
DA ABELARDO
A SAN BERNARDO
a cura di Claudio Leonardi

Volume V
TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI
DA RICCARDO DI SAN VITTORE
A CATERINA DA SIENA
a cura di Claudio Leonardi

IL CRISTO

Volume III

TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA DA AGOSTINO AD ANSELMO DI CANTERBURY

a cura
di Claudio Leonardi

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Questo volume è stato pubblicato
grazie alla collaborazione della
Banca Nazionale del Lavoro S.p.A.
e della
Fondazione Cariplo

ISBN 88-04-31903-8

Grafica di Vittorio Merico

© *Fondazione Lorenzo Valla 1989*
I edizione giugno 1989
III edizione marzo 2003

INTRODUZIONE

LA FIGURA DI CRISTO NELL'ALTOMEDIOEVO

Da Agostino d'Ippona ad Anselmo di Canterbury: sette secoli di storia, dalla fine del quarto secolo all'inizio del dodicesimo, da una civiltà in cui la grandezza di Roma pagana non è ancora tramontata ad una civiltà che per alcuni aspetti annuncia già quella moderna. Sette secoli che nella mentalità comune sono considerati i secoli più bui dell'Occidente, i secoli della barbarie, i secoli per cui il Medioevo può per molti ancor oggi significare arretratezza, primitività, superstizione. In ogni caso un tempo, anche per chi non lo considera negativamente, che appare un'unità indistinta, in cui non si afferra con chiarezza un evolversi della storia dell'uomo, una ricchezza di idee e di realizzazioni che abbia un vero significato.

Ma è proprio così? E cosa significa la figura di Cristo in questo lungo tempo? La tradizione teologica e culturale ha da sempre compreso come i grandi dibattiti trinitari e cristologici dei secoli quarto e quinto erano stati determinanti per il fissarsi in formule del dogma cristiano, e ha ammirato quelle costruzioni intellettuali e spirituali; ma ha del tutto trascurato o sottovalutato quanto venne elaborato lungo i secoli medievali. Forse che la figura cristica medievale è una semplice continuazione di quella antica? O invece il Cristo del Medioevo è diverso dal Cristo dell'antichità? E se così è, in cosa consiste la diversità? Dove sta la sua novità teologica e spirituale?

Di fronte a questi interrogativi, la ricerca è dovuta andare nel tempo ben oltre Anselmo di Canterbury, che con il *Cur Deus homo* ha elaborato la più celebre e importante cristologia medievale, per arrivare al quattordicesimo secolo e sfiorare il quindicesimo, toccando l'umanesimo, quando già si possono constatare si-

tuazioni e condizioni che porteranno alla grande riforma di Martin Lutero, e al determinarsi nella tradizione cristiana occidentale di due fronti contrapposti.

Per questo il *Cristo* medievale abbraccia un millennio, e si presenta in due volumi: il primo raccoglie testi dei secoli dal quarto all'undicesimo, che possono dirsi genericamente i secoli altomedievali; il secondo coprirà i secoli bassomedievali dal dodicesimo al quattordicesimo-quindicesimo. Dovendo poi limitare la ricerca al mondo occidentale che si esprime soprattutto in latino (mentre i due volumi curati da Antonio Orbe e da Manlio Simonetti riguardavano il mondo che si esprime soprattutto in greco), si è creduto opportuno aprire la ricerca con Agostino (354-430) e con Giovanni Cassiano (360-435), che medievali non possono dirsi, ma che dopo Ilario di Poitiers (morto verso il 367) e insieme con papa Leone Magno (morto nel 461) rappresentano la tradizione latina nel suo primo importante nucleo. Con Fulgenzio di Ruspe (467-533) e Boezio (480-524) si può dire che il vecchio tempo stia già passando nel nuovo.

1. *Due situazioni storiche: l'impero e i regni*

Quando nell'anno 500 arriva a Roma, costretto a lasciare il suo paese per l'ostilità dei Vandali, il popolo germanico che da decenni ha costituito un regno nell'Africa del Nord, Fulgenzio di Ruspe ha vivissimo il senso che la gloria di Roma è giunta all'epilogo. Un'apocalissi in atto aveva lasciato in Africa, un'apocalissi gli sembra di trovare anche a Roma.

La presenza politica dei Germani in regni autonomi è la grande novità – come tutti sanno – che si realizza alla fine del secolo quinto, e determina quell'apocalissi. È una novità non solamente per la tradizione romana, che sembra ora spezzarsi, ma anche per la tradizione cristiana, che dopo avere risolto il contrasto con Roma, se ne trova ora di fronte un altro. La soluzione del conflitto romano-cristiano promossa da Costantino con la libertà di culto per i cristiani all'inizio del quarto secolo, e perfezionata dopo qualche decennio da Teodosio con il bando della vecchia fede pagana e la scelta del cristianesimo come religione di stato, aveva dato sì un'egemonia ai cristiani, ma aveva anche mantenuto saldamente, aveva anzi rafforzato e potenziato il ruolo unitario dell'imperatore. Il potere politico aveva in età pagana un carattere

sacro, che ora viene sì rovesciato ma anche ribadito: l'imperatore si pone di nuovo come mediatore tra Dio e l'uomo. Il Dio cristiano poteva ben prendere il posto di Giove o del Fato e la moltitudine dei santi quello delle divinità pagane: il cambiamento era profondo, ma non mutava sostanzialmente il ruolo che la religione aveva nelle concezioni politiche pagane.

L'impero appare perciò, soprattutto in Oriente, alla fine del quinto secolo e nei secoli successivi, come una totalità divinizzata, un ordine politico che ha per centro Cristo, un ordine che l'imperatore impersona e rappresenta. È in questo senso che la concezione pagana si continua in una nuova sintesi, e condiziona la realtà della vita sociale e lo stesso sviluppo delle concezioni ideali e intellettuali. La fede nel Cristo, Verbo incarnato del Padre, ha così creato uno spazio storico definito in cui egli manifesta la sua autorità: l'imperatore bizantino è colui che la amministra. Il suo potere è per principio assoluto, anche nei confronti dell'ordine ecclesiastico, e assoluto è il significato religioso della sua figura. Nasce così la cristianità, una struttura civile e una prospettiva culturale che hanno riferimento nel loro stesso definirsi alla fede e ai valori cristiani.

Si realizzava un grande disegno: la teologia cristiana nell'età antica, l'età dei Padri della Chiesa, si era costituita di fronte alle filosofie del mondo greco-romano, si era giustificata nel confronto con esse. Ora la teologia si viene sempre più a trovare interna al sistema politico, non dovendo giustificarsi se non con sé stessa. Le grandi discussioni teologiche dei secoli quarto e quinto avvengono tutte nel quadro fornito dall'impero cristiano. Anche per questo la cultura pagana subisce sempre più l'egemonia cristiana.

Il dibattito culturale si era costruito necessariamente all'interno di un confronto tra il pensiero della tradizione greca e la teologia fondata sul Nuovo Testamento. La mediazione tra le due tradizioni era già stata proposta un secolo prima da Origene (185-255), il più grande teologo antico, nel segno di Platone e del platonismo. Nei secoli quarto e quinto la teologia e la stessa mentalità cristiana è perciò fortemente segnata dalla tradizione filosofica greca. Tra i secoli quinto e sesto quella mediazione è un fatto compiuto, e ogni serio confronto si chiude: il Medioevo si avvia. Il Medioevo può ben essere detto il tempo in cui il cristianesimo s'impone all'uomo come il suo solo orizzonte, nel senso che ogni

componente umana trova solo nella figura cristiana il suo significato; quella cristiana è tendenzialmente una figura totale, che poco spazio concede ad alternative.

Questo è l'impero bizantino: la forma storica che in Oriente, da Costantinopoli ad Alessandria, la fede nel Cristo è venuta assumendo a partire dal quinto secolo. Ed è questa, nel secolo quinto, anche la forma storica dell'Occidente. Ma la novità dell'Occidente sono i Germani, che costituendosi in entità politiche sempre più autonome spezzano il quadro unitario dell'impero, e creano un clima in cui il senso della crisi è fortissimo. Quando il visigoto Alarico aveva messo a sacco Roma, nel 410, l'impressione era stata enorme, superiore al danno stesso che la città poteva avere subito. Lo sgomento di Fulgenzio al suo arrivo a Roma, quasi cent'anni dopo, è solo un ulteriore documento della crisi di cui l'Occidente è consapevole. Salviano di Marsiglia, in pieno quinto secolo, accusa anzi i cristiani di generale corruzione e vede nei Germani un intervento della pedagogia divina, lo strumento perché il mondo diventi migliore. Salviano comprende che la cristianità avviata da Costantino ha lasciato vasti margini al conformismo, la vede anzi giunta in pochi decenni a corruzione, e sostiene che il rapporto della Chiesa con la romanità cristianizzata non può che condurre a maggiore decadenza. Nonostante tutte le apparenze, i Germani, che stanno portando distruzione e morte ai romano-cristiani, hanno un ruolo divino ed impersonano la guida divina della storia. Più di altri suoi contemporanei, Salviano vede profeticamente come i Germani aprano un tempo diverso e più alto per la Chiesa e per la stessa umanità.

Con le sue tesi Salviano si poneva fuori di quella crisi della cristianità e dello stesso mondo tardo-antico, che egli pur drammaticamente avvertiva. Ma la sua è stata una coscienza rara, troppo forte rimanendo in molti l'illusione che l'universalità e l'eternità di Roma non sarebbero venute meno. All'inizio del sesto secolo Boezio ancora vi crede, e fin nei primissimi anni del settimo secolo Gregorio Magno, pur consapevole della fine, pur cercando alleanze con i Longobardi perché Bisanzio è troppo lontana per rappresentare un punto di riferimento concreto, ancora non sa immaginare un'altra entità che possa sostituirsi all'impero tramontato.

La presenza dei Germani sollecita la cultura e la stessa mentalità romano-cristiana in Occidente (che si può definire come tar-

do-antica) in due direzioni: l'attività missionaria e l'indipendenza politica. Il costituirsi dei regni romano-germanici impone immediatamente ai romano-cristiani una constatazione: questi re e questi popoli sono ancora pagani o semipagani-semicristiani o eretici per l'ortodossia romana. Di fronte ai Germani invasori l'atteggiamento di Agostino era stato avvertito come un modello: il prete e il vescovo non scelgono la fuga, preferiscono rimanere con il popolo, spartirne le fatiche nel difendere la città (Agostino muore mentre Ippona è assediata) e seguirne le sorti dopo la sconfitta. Ma una volta sconfitti, i romano-cristiani trasferiscono il modello di Agostino nella difesa dell'ortodossia, subiscono eventualmente la persecuzione (è il caso di Fulgenzio) e si assumono il compito di convertire i Germani.

Contrariamente all'impero d'Oriente, che è rimasto per secoli in una diversa condizione, con molti nemici all'esterno, fino ad essere travolto nel 1453, in Occidente il nemico si è collocato all'interno del mondo romano-cristiano, e ha così sollecitato lo spirito di evangelizzazione e di missione. La stessa reazione e lo stesso spirito si verificheranno pochi secoli più tardi (a partire dal settimo) nei confronti dell'Islam, anche se con un successo molto minore. Ma l'Islam rimarrà sempre in gran misura periferico – anche quando occuperà la Sicilia e la Spagna. Questo spirito implica la ricerca del nuovo, l'apprezzamento dell'ignoto e dell'avventura, ben più vivi in Occidente della difesa appassionata di un passato glorioso e intoccabile, che è la grandezza e il limite dell'Oriente.

Di fronte al mondo dei Germani, la cui cultura è quasi esclusivamente orale, il cui valore-chiave è l'ethnos, il sangue come legame e criterio di vita, la tradizione romano-cristiana non ha più bisogno di giustificarsi intellettualmente, si trova priva di contraddittore culturale, è costretta a rinunciare a una dimensione propriamente e profondamente dottrinale, che appare senza referente storico. La Chiesa non trova più spazio per il dibattito teologico; è invece costretta a cercare ogni via per non finire semplicemente sottoposta al potere dei Germani. Il suo diventa non più un problema eminentemente teologico ma un problema pratico, in cui la difesa della Chiesa sembra ormai inglobare la tradizione romana. Quando il dibattito diventerà possibile, in epoca carolingia, la cultura mostra chiaramente un suo nuovo volto.

In sede spirituale la teologia aveva intanto elaborato i temi e i

modi dell'evangelizzazione, quelli della predicazione e dell'agiografia, mentre in sede politica la Chiesa cercava le strade per la propria autonomia politica. È della fine del quinto secolo la celeberrima lettera di papa Gelasio I (492-496) all'imperatore costantinopolitano Anastasio I (493-518), dove viene affermato il primato del pontefice romano sopra ogni potere, anche quello imperiale. È il capovolgimento delle teorie politiche che Eusebio di Cesarea aveva rielaborato per Costantino il Grande: la subordinazione o almeno il coordinamento del religioso al politico si tramutava nella subordinazione o nel coordinamento del politico allo spirituale. La lettera di Gelasio è nella linea del gesto di Ambrogio di Milano, che un secolo prima (nel 390) aveva costretto alla penitenza l'imperatore Teodosio per la strage di Tessalonica. Ma ben oltre il contrasto con gli imperatori, ora la Chiesa in Occidente cerca di salvaguardare sé stessa, la propria sopravvivenza storica, prima ancora della sua fisionomia dottrinale, dalle nuove forze egemoni. Per secoli, del resto, la teoria di Gelasio resta priva di applicazioni storiche significative.

2. *Due dottrine teologiche: Cirillo e Agostino*

A queste due situazioni storiche corrispondono due diversi atteggiamenti cristologici. L'Oriente rimase fedele alle decisioni del concilio di Efeso del 431, dove Cirillo di Alessandria (370-444) aveva trionfato. La cristologia di Cirillo sottolineava con forza l'unità di divinità e umanità nell'unico soggetto del Logos, in modo da riportare al Logos divino anche l'umanità di Cristo. Tenendo conto delle controversie in atto tra le scuole di Alessandria e di Antiochia e delle precedenti decisioni conciliari, egli ammetteva in Cristo pienezza di divinità e completezza di umanità, ma quest'ultima riteneva una componente inerte, totalmente guidata dalla divinità. In alcuni suoi scritti Cirillo arrivava ad affermare la sola natura divina nel Cristo, in altri parlava di due nature. Ed è solo sottolineando l'importanza di questi ultimi testi che il concilio di Calcedonia, nel 451, quando Cirillo è già morto, ma forte è la tradizione che al suo nome si richiama, accetta la formula proposta anche da papa Leone Magno, in cui le due nature in un unico soggetto vengono invece decisamente ribadite. A Calcedonia si era dovuto tener conto, tra l'altro, che la dottrina di Cirillo era stata ribadita in senso drasticamente unitario da Eutiche, con-

tro Nestorio, che rifiutando di chiamare la Vergine madre di Dio per dirla madre di Cristo, destava nuovi sospetti circa la sua cristologia divisiva.

La tradizione orientale, pur nelle controversie e nei dibattiti che continuarono nei secoli seguenti, rimase ferma alla posizione di Cirillo, correndo semmai il rischio di cadere nel monofisismo, ma senza accettare il bifisismo esplicito e dichiarato di Calcedonia. Il Cristo per l'Oriente è soprattutto il Logos, il Verbo del Padre, e dunque l'uomo Gesù, che ha come ipostasi il Verbo, viene messo in ombra. Il Cristo è soprattutto l'immagine del divino, la sua rivelazione: è il Verbo incarnatosi che dà all'umanità la vita divina, che ne rende partecipe l'uomo che lo desideri. La parola-chiave di questa cristologia è «divinizzazione», *deificatio*: la vita divina che unisce uomo e Dio. Un'effusione di Dio fuori di sé, un dono che è dato per il Verbo fattosi uomo e che richiede dall'uomo una risposta che egli può dare per Spirito santo: una risposta che lo fa partecipare della divinità stessa. Il Verbo incarnato che dona la vita divina crea così un regno interiore, il regno dello Spirito.

Il rapporto tra divinità e umanità è dunque, in questa teologia, quello di una discesa e di un'ascesa tutta riferita al divino: da parte di Dio la sua totale estrapolazione nell'uomo, da parte dell'uomo la possibilità di una totale introiezione ascetica verso Dio. Qui le eredità platoniche sono evidenti. Il regno interiore si crea per l'incrociarsi di questi due movimenti. Ma la storia dei cristiani è affidata alla guida dell'imperatore, e per questo il regno interiore ha due luoghi privilegiati di manifestazione, che quella duplice dinamica esprimono e che non sono dentro la storia, ma a lato di essa: la liturgia e il monachesimo. La liturgia rende infatti visibile il divino, con la sua solennità sacra, la ieraticità del gesto, il valore attualizzante dell'azione scenica: una sacralità che è tutta in potere del sacerdote; mentre il monachesimo si pone come la sola scuola di perfezione che permetta l'ascesa al Dio rivelato dal Cristo. Due luoghi che di per sé creano una frattura, nella comunità, tra componenti passive e attive, tra perfetti e imperfetti.

Cristo è innanzitutto il rivelatore di Dio, che del Padre ha lo stesso splendore, la stessa potenza insieme protettrice e giudice, che tutto governa nel suo ordine umano-divino. La realtà storica partecipa di quella luce perché è interiore a quel governo. Solo in

questa prospettiva è considerato il sacrificio di Cristo, la sua morte in croce. Perciò quella bizantina è una croce gloriosa e regale: la sofferenza è presente in Dio, ma non arriva a toccare la sua inalterabilità gloriosa, la sua radicale impassibilità. Per questo il *Deus patiens* bizantino attribuisce alla divinità anche l'umanità, rischiando lungo tutta la sua storia una qualche componente docetica: la negazione della sostanza corporea di Cristo. Il dibattito circa il teopaschismo, violento in Oriente all'inizio del sesto secolo, testimonia e conferma questa mentalità teologica. E si comprende anche come l'alternativa a questa teologia dell'effusione divina in Cristo sia la teologia dell'incomunicabilità divina, che negli stessi anni tra il secolo quinto e sesto ha un suo documento capitale nell'opera di Dionigi pseudo-Areopagita. E si comprende la fortissima tradizione iconoclasta dell'Oriente altomedievale: la figura divina non è rappresentabile, non solo nel volto misterioso del Padre e nel soffio dello Spirito, ma neppure nel volto di Cristo. «Chi vede me, vede anche il Padre», si legge invece in Giovanni (*Ev. Io.* 14,9). L'umanità del Verbo e la sua immagine non sono strumento di conoscenza del divino. (E bisognerà arrivare al secolo nono ed oltre perché a Bisanzio si affermi l'iconodulismo.)

L'Occidente ha una storia diversa. Qui non si conosce che poco la teologia di Efeso e di Cirillo, e il dibattito teologico stesso si è attenuato, anche per la presenza dei Germani. La teologia dominante è quella di Agostino e le linee dell'ortodossia sono quelle riferibili al concilio di Calcedonia. Agostino non ha elaborato compiutamente una cristologia, ma la sua influenza non fu per questo meno decisiva; la sua è una cristologia che soprattutto nelle sue ultime espressioni è molto vicina a quella calcedonese: l'unità di persona nella duplicità di natura.

Il limite posto dal concilio di Calcedonia alla cristologia di Efeso è evidente, e il punto decisivo è il tema dell'umanità di Cristo come separata dalla divinità; viene mantenuta la convinzione che la persona di Cristo è solamente il Verbo, ma si vuole sottolineare anche la sua umanità. L'affermazione, forse ancora necessaria nel quinto secolo, della piena divinità del Cristo – necessaria soprattutto in Occidente per il perdurare di forme ariane nel cristianesimo germanico – accomuna tutte le Chiese, anche se mette un poco in ombra il problema dell'ontologia cristica, di come possano in una sola persona convivere divinità e umanità, con

tutti i caratteri di Dio e tutti i caratteri di uomo. Questo scarto e quest'ombra si accentuano in Occidente, proprio per la distinzione delle due nature. Nell'Oriente cristiano la figura del *Deus patiens*, seppure gloriosa, era potuta comparire; in Occidente questo non si verifica. La distinzione tra natura divina e natura umana porta all'affermazione che è propriamente la natura umana a soffrire e a morire, come è di ogni uomo, non la persona del Verbo. Ciò che la teologia di Cirillo lasciava non risolto, qui per altri motivi si accentua. Alla natura divina non è dato nulla della natura umana, alla natura umana è dato di quella divina solo l'elemento espiativo, in vista della salvezza. Da una parte il Logos, dall'altra l'uomo che soffre, senza un incontro vero e proprio tra i due fatti, perché solo divina è la persona. L'adozionismo, anche se non teologicamente espresso, è un rischio permanente della soluzione calcedonese, e non è un caso che Nestorio, lo sconfitto di Efeso, sia stato in grado – come pare possibile – di accettare Calcedonia.

Questa posizione cristologica si trasmette insieme al magistero di Agostino, che per molti motivi la può confermare e avvalorare. Ma l'elemento diverso che con Agostino si immette nella tradizione di Calcedonia, e in tutta la tradizione dell'Occidente, nel Medioevo e oltre, è legato alla sua concezione del peccato. Con Agostino infatti si forma una dottrina sul peccato originale dell'uomo, che muove da alcune posizioni paoline, e ne accentua il carattere catastrofico per tutta l'umanità. Il racconto della Genesi, sul peccato dei due progenitori, viene letto come il documento di una perdita irreparabile: l'uomo ha rotto per sempre la comunicazione con Dio e non è in grado di ricostituirla. Il problema del rapporto uomo-Dio non è più, immediatamente, quello della loro unione, ma è quello di come Dio può essere messo in grado di ricomunicare con l'uomo nel momento in cui l'uomo rimedia al suo torto. Non è *deificatio* la parola-chiave di questo atteggiamento teologico e spirituale, la parola-chiave è piuttosto *redemptio*. È il tema della salvezza dell'uomo peccatore che viene particolarmente sottolineato in Agostino. Il senso della crisi di un mondo che si credeva intramontabile fa certo parte di questa scelta di Agostino e degli occidentali. Dio non è visto tanto come chi illumina l'uomo comunicandogli la sua stessa vita, quanto piuttosto come chi assume l'umanità peccatrice e con il suo essere divino la salva reintegrandola in un ordine.

La diversa concezione del peccato significa anche una diversa concezione di Cristo. Se l'uomo infatti, corrotto in origine, trova in Cristo il salvatore, il solo mediatore tra Dio Padre e la propria condizione di peccatore, se i termini del problema sono peccato e redenzione, la cristologia si pone tendenzialmente come soteriologia; più che l'ontologia di Cristo, si indaga la sua prassi salvifica. Quanto più la redenzione è vista in relazione al peccato, tanto più il ruolo di Cristo si restringe a liberare l'uomo dalla sua natura corrotta. Nel senso della salvezza, e non nel senso dell'illuminazione, Agostino vede perciò il movimento di discesa di Dio e quello di ascesa dell'uomo.

La teologia di Agostino mette dunque l'accento preferibilmente sulla liberazione dell'uomo più che sulla sua divinizzazione, su Cristo salvatore più che su Cristo deificatore. E per questo un minore rilievo hanno, nella tradizione occidentale che ne seguirà, la liturgia e il monachesimo. Alla liturgia si affianca il colloquio intimo e personale, la liturgia stessa lascia al suo interno uno spazio per la confessione della propria colpevolezza, l'umanità si introduce nella gloria divina che la liturgia rappresenta. Le *Confessiones* di Agostino sono il modello per cui il Cristo diventerà il maestro del desiderio e l'oggetto dell'invocazione, il rivelatore dell'inconscio nell'animo dell'uomo occidentale, sempre preso tra coscienza della crisi e volontà di uscirne, incapace di lasciare il passato ma anche teso verso il nuovo e il futuro. E il monachesimo avrà in Occidente un ruolo storico minore e diverso che in Oriente, non solo per le condizioni di necessità missionaria in cui l'Occidente viene a trovarsi, ma proprio per la cristologia salvifica che lo domina. Il monachesimo come luogo di perfezione separato dalla storia rimane certo una qualifica anche per l'Occidente cristiano: l'uomo che rimane dentro la storia, che non può per qualunque motivo rinunciare alla vita sessuale e familiare, al lavoro e al possesso di beni, quest'uomo si sente dentro la miseria del mondo e l'invocazione di Cristo diventa la sua sola possibilità.

Ma il luogo dove collocare quest'invocazione non è più soltanto il monastero, è anche la struttura pubblica della Chiesa. Giovanni Cassiano poteva equiparare i non-monaci ai pagani, ma già con Agostino è pienamente legittimato in teologia che sia il vescovo il punto di riferimento del popolo cristiano. Non è che prima il vescovo non avesse questa funzione, ma ora essa si pone in Occidente come un possibile modello di perfezione accanto o al-

l'interno di quello monastico. La salvezza operata da Cristo richiede dal cristiano un atto positivo di fede in lui, e il luogo della confessione di fede è l'istituto ecclesiastico, non di per sé la scuola di perfezione rappresentata dal monachesimo.

La formula di Calcedonia porta dunque a vedere la redenzione come un atto dell'umanità di Cristo; Dio non è come tale coinvolto nell'atto redentivo che si consuma sulla croce; Dio non soffre, è l'umanità assunta dal Verbo in Cristo a soffrire. Questo è il limite di Calcedonia. Ma questo stesso limite mette anche in luce un aspetto che la cristologia patristica e poi quella bizantina hanno lasciato in ombra: il momento umano di Cristo – proprio perché la sua sofferenza non tocca la persona del Verbo – e dunque il fatto che anche Gesù esiste in Cristo. La storia della tradizione calcedonese fa così emergere il lato gesuanico dell'incarnazione e della redenzione. Più che il Cristo-Dio del vangelo di Giovanni, è il Cristo-uomo dei vangeli sinottici che trasmette l'Occidente.

Questa scelta è all'origine di quella che sarà più tardi, nel pieno Medioevo, la figura cristica egemone, quella del Cristo crocifisso, in cui appunto l'umanità del Dio incarnato costituisce il centro della riflessione teologica e dell'esperienza mistica. In questa figura è la novità della cristologia medievale: un uomo sofferente e morente rivela il volto divino.

3. *Le figure cristologiche altomedievali: re e mediatore*

Il Medioevo s'avvia come una apocalissi in atto: già nel sesto secolo, se non prima, i Germani sono la classe politica dominante. Di fronte alla loro cultura, una grande cultura orale, la tradizione romano-cristiana deve pur fare i conti, che sono soprattutto politici: solo nei secoli ottavo e nono, nel nome di Carlo Magno, il confronto può dirsi chiuso. In questi primi secoli altomedievali, dal quinto-sesto all'ottavo-nono, la tradizione teologica si perpetua nella consapevolezza della conversione dei Germani come un fatto necessario e qualificante, e dunque dei condizionamenti che la stessa realtà germanica pone. Tra i secoli ottavo-nono e decimo-undecimo una diversa situazione storica implica anche mutazioni nell'atteggiamento spirituale e nello stesso dibattito teologico.

Di grande rilievo nel secolo sesto è l'opera di Gregorio Magno, che compie, soprattutto nei sermoni a commento di Ezechiele,

un'operazione di trasferimento della profezia veterotestamentaria, che annunciava la venuta del Cristo, alla profezia neotestamentaria, intesa come predicazione della verità evangelica in attesa della seconda venuta di Cristo alla fine dei tempi, una fine che si considera non imminente ma spiritualmente e storicamente iniziata. Il nuovo profeta è il vescovo, e il vero ruolo nella Chiesa è quello del *praedicator*, di chi annuncia la novità di Cristo. L'opera di conversione si struttura in questi termini. E comporta, come conseguenza inevitabile nell'immaginario cristologico, di presentare un Dio vittorioso, più potente delle abitudini e consuetudini pagane che continuano anche dopo la conversione, o che è in grado di compiere prodigi più grandi e stupefacenti di quelli che la tradizione germanica attribuiva ai suoi eroi.

Del resto di fronte al primato germanico della forza, e dovendo predicare il primato della fede, Cristo è visto prevalentemente al di là della storia e dell'uomo, come l'essere che l'uno e l'altra trascende e che l'uno e l'altra regola e dirige, sconfiggendo Satana, il principe del male. Ma l'opera di conversione comporta anche una dimensione mistica: un Dio intimo, che parla al cuore dell'uomo e cerca di unirlo a sé in un rapporto d'amore. Cristo è perciò anche lo sposo dell'anima – un tema caro a Gregorio Magno e che avrà grande fortuna soprattutto nella letteratura monastica – pur essendo soprattutto il re dell'universo.

In queste condizioni la tradizione di Calcedonia non viene tuttavia messa in discussione, ma semmai attenuata. Dopo Boezio – in cui la componente unitarista piuttosto che trinitaria è evidente – non si ha per altro più, fino a Giovanni Scoto l'Eriugena, una discussione teologica sorretta da una profonda consapevolezza di pensiero; ma per questo non minore importanza hanno le immagini cristiche che in testi poetici, agiografici o esegetici si vanno proponendo. Questi secoli altomedievali sino a Carlo Magno sono anzi i secoli in cui l'Europa si appropria della figura di Cristo a tal punto che essa diventa un orizzonte sociale necessario, e anche l'immaginario irrinunciabile alla coscienza quando riflette su sé stessa, e quando uscendo dalla quotidianità cerca la ragione del vivere e del morire. L'Altomedioevo non è un tempo in cui gli uomini dell'Occidente, pur tutti battezzati, e talvolta battezzati per ordine superiore, si possano dire veri cristiani – il cristianesimo, come ogni altra fede, conquista poco per volta le coscienze; è piuttosto il tempo in cui il Cristo si impone insieme

come unico valore sociale e come sola prospettiva per l'intimità dell'uomo con sé stesso.

Per questo la teologia e la cultura che si ispirano a Calcedonia trovano un'attenuazione: il dualismo di Calcedonia non ha spazio per imporsi, anche se non entra in collisione con nessun'altra teologia. In questo senso il calcedonismo tuttavia si perpetua. Di fatto la tradizione altomedievale in Occidente continua a dover fare i conti con l'arianesimo, anche se la vecchia eresia si presenta soprattutto in forme pratiche più che teologicamente espresse. La difesa della piena divinità di Cristo, l'insistenza sulla sua parità con il Padre crea o rafforza una figura cristica che tende a identificarsi con quella stessa del Padre, e a sottovalutarne l'umanità, pur continuamente riaffermata. Sul piano pratico questa accentuazione trova un parallelo nella cristologia monastica.

Il monachesimo occidentale ha proprio nel secolo sesto, con Benedetto da Norcia (480-550 circa) e con Colombano di Bangor (circa 543-615) i suoi due maestri e legislatori. In questo monachesimo il primato della contemplazione tende, sia pure con diversa tematica, ad associarsi all'azione, la vita spirituale tutta raccolta in Dio alla attività verso la storia, con il lavoro dentro il monastero in Benedetto (*ora et labora*), con il pellegrinaggio e la missione dentro il mondo in Colombano. A differenza del monachesimo orientale, qui è il segno e l'eredità di Agostino, la sua apertura alla storia. Con Gregorio Magno si è nella medesima direzione: il suo *praedicator* è appunto chi congiunge contemplazione e azione. Ma questo non toglie che le due qualità (che da ora in poi si simboleggiano nella Maria e Marta evangeliche) siano diverse, e che il modello profondo della perfezione sia sempre legato nel suo vertice alla contemplazione. Per questo Cristo è visto soprattutto nella sua alterità dall'uomo, è visto nella sua potenza, come un re.

Al medesimo esito porta la teologia agostiniana del peccato. L'assoluta impossibilità dell'uomo a rialzarsi da solo dalla sua condizione, ribadita da Agostino contro Pelagio, ed anche contro il semipelagianesimo di Cassiano (che vedeva nell'ascesi monastica il contributo dell'uomo alla salvezza), la sua concezione della grazia, cioè della vita divina partecipata, come unico momento dinamico nel rapporto uomo-Dio, accentra nella figura del Cristo altomedievale l'aspetto di onnipotenza e di dominio. L'uomo

non è innanzitutto l'amico di Dio, è chi lo teme. Cristo è per questo una figura che si confonde con quella regale del Padre. Nei riguardi dell'uomo, questo re chiede giustizia e minaccia il castigo della sua ira. Cristo è chi salva dall'ira divina; è in questo senso redentore e mediatore: egli è insieme mediatore e re, ed è mediatore perché re. Questo è anche il Cristo dei testi apocrifi che si possono datare all'Altomedioevo, un Cristo potente e prepotente che riesce a sconfiggere Satana persino nel suo regno infernale; e questo è anche il Cristo di Venanzio Fortunato, la cui croce, più che ricoprirsi della gloria della divinità, sembra quella vittoriosa di un re che torna trionfatore dalla guerra.

Il problema dell'umanità di Cristo riesplode in età carolingia. Carlo Magno si presenta come il vero e solo capo della cristianità occidentale, e il suo titolo imperiale ha un valore simbolico decisivo, in quanto intende porsi come erede, al pari e in concorrenza con l'imperatore bizantino, della tradizione romana interpretata da Costantino, di primato dell'elemento politico, e della sacralità che lo copre, su tutta la vita e la storia. Su questa stessa linea si erano attestati anche i regni romano-germanici, ma la loro stessa molteplicità aveva impedito il costruirsi di uno spazio storico unitario che desse legittimità a una rappresentanza sacrale di Cristo. L'unità instaurata dalla geniale personalità di Carlo crea quello spazio: la cristianità come sistema sociale cristiano appare ora nella sua totalità.

In questo quadro il dibattito e l'elaborazione teologica riprendono anche sul tema cristologico. Alla fine del secolo ottavo due atteggiamenti dottrinali e spirituali si confrontano, quello adozionista degli spagnoli Elipando di Toledo e Felice di Urgel e quello carolingio di Alcuino di York e Paolino di Aquileia, imposto come ortodosso dalla stessa autorità di Carlo. Si può dire che le due posizioni sono un ultimo confronto con l'arianesimo, che aveva abbassato a un rango inferiore rispetto al Padre la divinità del Figlio. Adozionisti e carolingi, che non dubitano della piena divinità del Figlio, si pongono il problema del ruolo dell'umanità di Cristo, del suo significato e valore. Gli adozionisti sostengono che Cristo è figlio naturale di Dio per la divinità, e figlio adottivo di Dio per l'umanità. Ma non intendono con questo porsi dentro l'eredità divisista di Nestorio (è questa l'accusa che viene loro rivolta da Alcuino), quanto piuttosto affermare che se Cristo è vero uomo, la sua umanità non può porsi di fronte al di-

vino in un rapporto di figliolanza diretta e per dir così naturale: l'uomo – anche in Cristo – è e resta creatura e Dio può solo adottarlo come suo figlio. Se Cristo è veramente uomo, egli fa interamente parte della storia, ne condivide la mentalità e la perfettibilità (anche se non conosce il peccato).

Non sappiamo se gli adozionisti si rifacessero a Nestorio. È certo che Alcuino ha usato, nella sua risposta, degli Atti di Efeso e conosce, almeno attraverso Leone Magno, la teologia calcedonese. Per questo egli insiste a intendere il termine «adottivo», contrariamente agli adozionisti, all'interno del rapporto persona-natura in Cristo, dove adozione non aveva ormai più cittadinanza, e ribadisce l'unicità della persona divina, che non era per altro messa in causa dagli adozionisti, e la condizione di perfezione nell'umanità di Cristo. In questo totalmente in linea con la tradizione altomedievale, dichiarata da Gregorio Magno come negli apocrifi: Cristo non è perfettibile, perché è anche nella sua umanità immutabilmente perfetto.

Chi è libero dai condizionamenti ariani è Giovanni Scoto. Con lui, che costruisce un'originale teologia di ispirazione platonica sulla base di Agostino, ma anche dei teologi greci, soprattutto di Massimo il Confessore, ricompare il termine *deificatio*. Non si tratta tuttavia di una semplice ripresa della tradizione orientale, perché l'Eriugena ripensa per proprio conto il rapporto Dio-uomo in una prospettiva teologica che rimarrà minoritaria in Occidente, e che viene anzi ritenuta per certi aspetti eretica. Il suo non è propriamente un problema cristologico: è il problema di comprendere il cosmo in riferimento a Dio e Dio in riferimento al cosmo. Giovanni considera il cosmo come preesistente in Dio, anzi nel Logos di Dio, e come esistente nel microcosmo-uomo. In quanto incarnato, il Logos è insieme sapienza creatrice e sapienza creata, è l'unità del cosmo: colui che solo, nella sua unità, media tra Dio e cosmo; in questo è l'archetipo dell'uomo. E per questo l'uomo si deifica, perché è con-figlio in Cristo della divinità del Padre.

Cristo come mediatore nel senso di Agostino qui non compare: non è tanto per redimere dal peccato che la mediazione si opera, il suo significato sta piuttosto nel suo costituirsi punto intermedio tra Dio e cosmo nell'uomo. Proprio questa componente tiene marginale l'insegnamento dell'Eriugena nella tradizione occidentale dei secoli posteriori, in cui la dottrina del peccato e

della redenzione di matrice direttamente agostiniana godrà di una larga egemonia.

4. *Le figure cristologiche della riforma gregoriana: redentore e crocifisso*

Con Anselmo di Canterbury la tradizione agostiniana del peccato originale e di Cristo redentore trova una elaborazione sistematica propriamente teologica. Il suo *Cur Deus homo* è per questo una pietra miliare della cristologia.

Anselmo scrive negli ultimissimi anni del secolo undecimo e nei primissimi del dodicesimo, quando il movimento di riforma della Chiesa ha già raggiunto alcune sue mete e può dirsi concluso. Il passaggio dell'anno Mille aveva provocato, più che un turbamento di animi, una consapevolezza di crisi; e non c'è tentativo di riforma che non nasca dalla coscienza di un fallimento. La grandezza del movimento che si intitola emblematicamente a Gregorio VII è di non avere assunto a oggetto di critica l'una o l'altra componente della vita di allora, ma la cristianità nella sua interezza; e di non essersi limitato alla questione morale, a intervenire contro la corruzione di pur vaste zone della cristianità (preti monaci e laici), ma di avere individuato un obiettivo politico come il nodo da chiarire, come la struttura da modificare. L'obiettivo era costituito dal rapporto tra il potere politico e il potere ecclesiastico, o più esattamente dal ruolo sacrale che l'imperatore d'Occidente come tale rivestiva, con il conseguente e decisivo primato anche sulla Chiesa – come era per altro da lunghi secoli nella tradizione costantiniana a Bisanzio, riprodottasi anche in Occidente, specialmente con i carolingi, e poi con gli imperatori di casa sassone e francone.

La teoria espressa da Gelasio alla fine del secolo quinto aveva avuto poca fortuna nella storia altomedievale, ma i vescovi – e con essi il vescovo di Roma – avevano via via costruito un loro potere storico, come si vedrà chiaramente in epoca carolingia, nelle generazioni immediatamente seguenti a Carlo Magno. Si può dire che come i duchi, i conti e i re germanici altomedievali preparano, pur nella loro molteplicità spesso contrapposta, il regno unitario di Carlo, così i vescovi carolingi e post-carolingi, pur divisi e spesso corrotti, preparano il potere unitario di Roma e di Gregorio VII. Ma sino al secolo undecimo il primato era ri-

masto, come simbolo e come fatto, nelle mani del potere politico.

La *libertas* invocata per la Chiesa voleva dire, nelle intenzioni della riforma, modificare i rapporti di potere, per cui la società ecclesiastica avesse una sua autonoma dimensione storica, potesse costituirsi come un istituto politico, giuridicamente garantito, e come tale far fronte al potere politico. Il risultato positivo della riforma è duplice: una Chiesa diversa, che si richiama alla sua perfezione escatologica per avere un primato nella storia, e uno Stato che va scoprendo la propria laicità. Dal secolo undecimo in poi la differenza tra politico e religioso è nella coscienza dell'Occidente, come anche la necessità drammatica del loro rapporto (due secoli dopo Dante lo esprimerà ancora con grande autorevolezza).

La chiesa altomedievale era stata una chiesa soprattutto monastica, la cui altra faccia era la chiesa imperiale: una chiesa dove il modello di perfezione monastico chiedeva l'abbandono almeno teorico della storia, lasciandola al potere sacro dell'imperatore. La chiesa bassomedievale, che ora s'inizia, è una chiesa soprattutto clericale, cui corrisponde una chiesa romana e papale: una chiesa dove il modello di perfezione risulta sempre più legato alla condizione sacerdotale, che occupa la storia e riconosce una direzione unitaria e universale al vescovo di Roma.

La teologia di epoca gregoriana ha il suo vertice in Anselmo, primate di Canterbury, che è anche uno dei campioni della riforma, e dovrà subire per due volte l'esilio in seguito ai contrasti con i sovrani inglesi. Questa teologia è in perfetta sintonia con il significato profondo delle tesi di Gregorio. Come la Chiesa si costituisce in un istituto autonomo, così la teologia – il discorso su Dio – non è più intesa come un'esegesi biblica ma come un'autonoma costruzione intellettuale, che si fonda sulle capacità della ragione e spiega la dottrina su Dio e su Cristo, avendo sì come quadro la fede cristiana, ma prescindendone metodologicamente.

La cristologia di Anselmo non può così che partire dall'uomo. E l'uomo per Anselmo è un peccatore: la coscienza della crisi opera anche a questo livello. I cristiani stessi, non solo l'umanità, sono una *massa damnata*. Perciò il fondamento dell'analisi di Anselmo è il peccato originale. La teologia sul peccato di Agostino viene così rigorosamente applicata al Cristo. La redenzione di Cristo, come mai era stato sino allora, viene strettamente riferita

al peccato. Il problema su cui Anselmo fa centro è come l'uomo può soddisfare il Padre divino per l'offesa arrecatagli con il peccato di origine, che ha una valenza cosmica. Solo il Dio-uomo, il Cristo, lo può, e lo può solo con la sua morte, libera e gratuita. Il Padre chiede una riparazione che solo il Figlio può dargli, per tutto il creato come per ogni uomo. Così il Padre figura come un padrone e un giudice e il Figlio come una vittima. La regalità di Cristo dell'Altomedioevo si attenua: Cristo non è più un re glorioso, è il re con la corona di spine, il re crocifisso. Quale capovolgimento!

In questa teologia la tradizione di Calcedonia è di nuovo pienamente ripresa. Se fine dell'incarnazione del Verbo è la restaurazione dell'ordine divino, è solo per la sua potenza come Dio che la colpa dell'uomo è soddisfatta; ma in quanto Dio il Cristo non può soffrire, a soffrire è solo la sua umanità. Quello che a Calcedonia e nella tradizione latina era solo parzialmente esplicito, viene ora evidenziato; la distanza dalla Chiesa orientale – proprio ora che si consuma lo scisma tra Roma e Bisanzio – diventa ancor più manifesta. L'umanità di Cristo emerge maggiormente, ed è una umanità che si identifica con la sua crocifissione, con il suo martirio e la sua morte. Ma è anche evidente come questa umanità sia strumentale rispetto all'azione divina. Questo è il limite della teologia medievale circa l'umanità di Cristo, che pure ha messo in così grande rilievo. Solo la teologia moderna riuscirà a superare questo limite con il tema della sofferenza di Dio, quando cioè si ammetterà in Dio una forma di divenire reale e non solo formale.

La figura del Cristo crocifisso e morente, questa figura di uomo lacerato, compare ora nell'orizzonte dell'uomo occidentale. È una figura di grande efficacia simbolica, come lo era stata quella del Cristo splendente di gloria dell'Altomedioevo, che rimarrà a Bisanzio. Questo Gesù diventa l'archetipo dell'umanità sofferente; il suo dolore ha agli occhi del Padre un valore infinito e dà valore divino al soffrire dell'uomo. Questa figura e questa teologia sono all'origine di un dibattito teologico e di una costruzione immaginaria che proseguirà per tre secoli e più, fin dentro l'epoca umanistica, con grandi elaborazioni dottrinali e spirituali. La cristologia di Anselmo, concepita come una soteriologia, una dottrina per salvare l'uomo chiuso nel peccato, avrà poi una singolare fortuna nella soteriologia protestante.

Accanto alla teologia di Anselmo il secolo undecimo riprende e avvia altre riflessioni e registra alcune grandi tematiche mistiche che hanno al loro centro Cristo. Anche nei mistici trova particolarmente spazio il tema della croce, come anche il tema dell'eucarestia, che è a quello parallelo, nel senso che l'eucarestia è considerata come il rinnovarsi del sacrificio redentivo della croce. È una mistica della compassione e dell'amore, perché il volto sofferente del crocifisso suscita la pietà, la compassione del cristiano, e richiede una risposta d'amore. E quell'ostia e quel vino, che ormai – alla fine del secolo undecimo – si considerano transustanziati nel corpo e nel sangue di Gesù, suscitano il desiderio di sperimentare anche realmente corpo e sangue, di poter venire con loro in contatto, per poter mediante loro sperimentare e introiettare realmente Gesù.

Sono questi i temi che la mistica comincia a rivelare e sono queste le parole dell'esperienza di Dio, che vanno oltre le parole della teologia. Questa linea spirituale – che possiamo già cogliere in Pier Damiani e in Anselmo di Lucca – condurrà più tardi a esiti straordinari – al riconoscimento di Cristo nel lebbroso da parte di Francesco di Assisi come all'*Adoro te devote latens deitas* di Tommaso d'Aquino. È su questa linea che i limiti del concilio di Calcedonia saranno superati: ogni volta che sull'aspetto sacrificale della redenzione e della croce prevarrà il tema della comunione, il tema dell'amore e dell'unione.

Anselmo stesso è maestro dei due linguaggi, quello teologico della corrispondenza necessaria peccato-redenzione e quello mistico dell'amore e dell'unione: singolare, supremo e contraddittorio legato della Chiesa gregoriana.

Desidero ringraziare Gianni Baget Bozzo, Pietro Citati, Silvio Medaglia e Manlio Simonetti per l'aiuto che mi hanno dato nel preparare questo volume, come devo ringraziare Silvia Cantelli, Antonella Degl'Innocenti e Francesco Santi per la ricchezza che mi è venuta dalle discussioni avute con loro e dal lavoro condotto spesso in comune. A Silvia Cantelli si deve in particolare l'intero capitolo dedicato all'adozionismo e ad Antonella Degl'Innocenti quello su Giovanni Scoto l'Eriugena.

Abbreviazioni bibliografiche*

BHL *Bibliotheca Hagiographica Latina*, Bruxellis 1898-1986.

CCL «Corpus Christianorum. Series Latina», Turnhout 1953 sgg.

CSEL «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», Vindobonae 1866 sgg.

PL J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Parisiis 1841-64.

SC «Sources Chrétiennes», Paris 1942 sgg.

* Ogni sezione e autore presentati nel volume sono corredati da una propria bibliografia, cui si rinvia per le singole questioni.

TESTI E TRADUZIONI

Parte Prima
DA AGOSTINO A BOEZIO

La teologia occidentale in lingua latina, dopo la sua prima stagione precostantiniana, e il grande nome di Tertulliano, ha il suo maggiore cultore in Agostino (354-430). Nelle nuove condizioni politiche, avviate dall'imperatore Costantino (307-337) e confermate con prepotenza da Teodosio (379-395), il dibattito teologico si svolge ormai nel quadro di un'egemonia cristiana sempre più burocraticamente garantita: se con Costantino i cristiani hanno libertà di culto, con Teodosio la loro religione è la sola ammessa dallo stato romano e i pagani (coloro che abitano nei piccoli centri e conservano la religione romana) sono dichiarati ufficialmente eretici. È una egemonia culturale che tuttavia non può non fare i conti con la cultura pagana, in particolare con la tradizione platonica, che si era da poco arricchita e rinvigorita con il pensiero di Plotino (205-270) e che avrà nel quinto secolo il suo ultimo grande pensatore in Proclo (410-485).

Il rapporto con la cultura pagana non è stato un fatto occasionale e marginale per la teologia cristiana. La fede nel Cristo del Nuovo Testamento non era una filosofia, e neppure le lettere di Paolo si possono considerare un sistema filosofico. Nella misura in cui una riflessione sulla fede in Cristo si è poi verificata, anche in seguito ai dibattiti cristiano-pagani avviatisi già nel secondo secolo, il ricorso alla teologia platonica era stato inevitabile. E la tradizione cristiana trova con Origene (185-254) un punto di contatto con il platonismo che ebbe una straordinaria e determinante influenza per molti secoli. Il cristianesimo divenne così la religione dell'anima, che preesiste all'uomo e che entra nel corpo dell'uomo immiserendo la propria grandezza: l'anima ha un'origine divina, e il corpo è per essa un limite. Il Verbo stesso di Dio

quando prende la carne in Maria compie un evento che ha in radice lo stesso significato.

Questa prospettiva teologica è di grande rilievo soprattutto nella cristologia, più che nella dottrina trinitaria. Il grande dibattito su Cristo, tra il quarto e il quinto secolo, nelle discussioni prima squisitamente trinitarie e poi più specificamente cristologiche, ne è testimonianza. Questo dibattito si svolge soprattutto nell'Oriente cristiano e in lingua greca. E due sono i teologi latini che partecipano più direttamente all'elaborazione dottrinale in immediato rapporto con il mondo greco: Ilario di Poitiers, morto verso il 367, e Leone Magno, papa tra il 440 e il 461, il cui *Tomus ad Flavianum* «fu l'unico testo latino che abbia veramente influenzato la teologia orientale» (M. Simonetti, *Il Cristo* II, Milano 1986, p. 419). La cristologia latina si avvia con il grande nome di Agostino, e la sua eredità sarà determinante nel fissare l'immagine di Cristo per tutto il Medioevo e oltre. Agostino non ha tuttavia scritto un trattato specifico su Cristo, e la sua riflessione nasce piuttosto all'interno di altre preoccupazioni teologiche. Il concilio di Calcedonia (461) determinò poco dopo una teologia che ebbe scarso seguito in Oriente e rimase invece il punto di riferimento di tutta la cristologia occidentale: il Cristo come la persona del Verbo incarnata, in cui convivono la natura divina e la natura umana. Nel quadro del concilio di Calcedonia viene anche compresa l'eredità di Agostino.

Sul problema, prima del concilio, e per invito di Leone Magno, era intervenuto Giovanni Cassiano (360-435), con esigenze diverse da Agostino, più legate alla ideologia e alla spiritualità monastiche. Mentre nella linea di Agostino opera il vescovo di Ruspe, Fulgenzio (467-533), le cui opere avranno grande fortuna fino alla Scolastica, anche e forse soprattutto perché sono trasmesse sotto il nome di Agostino. Boezio, che di Fulgenzio è contemporaneo (480-524), pur conoscendo il greco, riesce a inserirsi solo parzialmente nel dibattito che ancora si tiene in Oriente; egli tenta invece una strada che sarà ripresa nei secoli dodicesimo e tredicesimo, quella della mediazione aristotelica e non più platonica nell'esposizione della fede cristiana.

Con Boezio la teologia cristologica tardoantica in latino può dirsi chiusa. In Occidente cambia ormai tutto l'assetto politico e civile con lo stabilirsi dei Germani in Europa e in Africa e il formarsi di loro regni autonomi. La riflessione teologica non può fa-

re semplice riferimento a una condizione storica in cui l'unità è garantita dall'imperatore cristiano. E l'impatto con la cultura germanica, che è fondamentalmente una cultura orale, pone problemi diversi e imprevisti alla tradizione cristiana, che deve come ricominciare da capo il confronto con la nuova «gentilità» che i Germani – anche se taluni popoli hanno accettato la fede ariana – rappresentano. Gregorio Magno, alla fine del sesto secolo, è già dentro questa diversa realtà. Con lui il Medioevo è veramente incominciato.

Agostino

Aurelio Agostino è il personaggio che ha forse avuto nella Chiesa medievale e nella cultura dell'Europa occidentale il peso più grande: la sua dottrina sul peccato che segna ogni uomo in quanto uomo, e sulla grazia divina che mediante la morte e resurrezione di Cristo viene a liberarlo, è divenuta costitutiva della struttura mentale e ideale dell'Occidente fino ai nostri giorni. L'uomo occidentale è infatti l'uomo che sa guardare dentro di sé, e che nella sua autocoscienza avverte insieme l'angoscia del limite e la speranza della pienezza: è l'uomo che vive drammaticamente questa duplice esperienza. L'idea di Dio e la figura di Cristo sono sorte in Agostino da questa consapevolezza.

Agostino nacque a Tagaste, in Africa, nell'attuale Tunisia, nel 354: studiò a Cartagine, e si unì presto a una giovane, che gli diede il figlio Adeodato. Divenuto insegnante, passò dalla scuola della sua città di nuovo a Cartagine e poi a Roma, per breve tempo, e a Milano (383). Siamo nell'epoca dell'imperatore Teodosio (379-395), quando la religione cristiana non solo gode della libertà di culto, avuta da Costantino nel 313, ma è divenuta religione ufficiale dello Stato romano, per cui il potere statale può e deve perseguire ogni altra religione e ogni eresia. Agostino era stato educato cristianamente, ma ben presto – come egli stesso dichiarerà (*Conf.* V 14, 25) – aveva perso ogni sicurezza della fede: «dubitando di ogni cosa e incerto in ogni cosa». A Milano incontrò il vescovo Ambrogio, e a Milano nel 386 si convertì a Cristo. E Cristo rimase il richiamo fondamentale della sua vita. Ritornò in Africa (durante il viaggio, a Ostia, morì la madre Monica, e poco dopo morirà Adeodato), dove nel 391 viene fatto prete e nel 396 vescovo di Ippona, una città della Numidia, nell'Algeria di oggi. Nel 430, quando morì, la città era assediata dai Vandali. La situazione storica era profondamente mutata: se nel 410 un soldato germanico, Alarico, aveva potuto saccheggiare Roma, era segno che i Germani, ancora pagani o eretici (ariani i Vandali), erano ormai una componente costitutiva della realtà politica e culturale

dell'Europa occidentale. Le difficoltà dell'impero romano si facevano più evidenti. Dal punto di vista religioso si era manifestato un fenomeno di grandi proporzioni: il monachesimo infatti, dai primi avvii con Antonio all'inizio del secolo quarto, era ormai diventato un fatto di rilievo sociale, con una ideologia elaborata in Oriente da Evagrio Pontico (346-399), che Giovanni Cassiano (360-435) aveva adattato all'Occidente, e con una diffusione enorme in tutto il territorio dell'impero, e dunque con un potere che si andava accostando a quello dei vescovi.

Come il quarto secolo è il secolo per i cristiani delle dispute trinitarie, il quinto secolo lo è delle dispute cristologiche. Agostino non ha scritto un vero e proprio trattato di cristologia, anche se in una lettera a Volusiano, verso il 410, rispondendo ad alcune obiezioni di lui, ci ha lasciato un'immagine della propria riflessione esplicita su Cristo, sia pure condizionata dalle domande del suo interlocutore, che ci sono rimaste. È vero che Agostino ritorna assai spesso nella sua vastissima produzione al tema e alla figura di Cristo, ma sempre all'interno di altri problemi. Se grande e sistematica è la teologia trinitaria agostiniana (il *de trinitate* è un capolavoro), altrettanto non si può dire della sua cristologia. Il confronto con le posizioni filosofiche e teologiche di manichei e ariani, donatisti e pelagiani ha costretto via via Agostino ad affrontare questioni che hanno al loro centro l'unità e la trinità divina, la fisionomia della vera Chiesa e la natura dei sacramenti, l'opera della grazia divina nella redenzione dell'uomo: non la cristologia.

Nella questione trinitaria, l'accento viene posto necessariamente sul Figlio, sul Verbo, piuttosto che sul Verbo-incarnato, Gesù il Cristo. Nelle discussioni con i donatisti, che erano scismatici e avevano una loro Chiesa in Africa, Agostino riporta il significato della Chiesa e dei sacramenti al loro fondamento che è il Cristo, senza tuttavia rovesciare il problema e fondare una cristologia, in cui sia possibile comprendere l'ecclesiologia. E nelle dispute con Pelagio, che aveva personalmente conosciuto nel 411, come con i suoi seguaci e più tardi con Cassiano, che aveva tentato una mediazione tra lui e Pelagio (il semipelagianesimo), Agostino considera la grazia, cioè la vita divina in quanto partecipata all'uomo, come l'esclusivo agente della salvezza umana: l'uomo con il peccato non si è solo e tanto macchiato di una colpa ma ha perso la divinità, ha smarrito il suo destino, e non è dunque possibile che l'uomo stesso possa con le sue opere contribuire alla propria redenzione: così infatti pensavano Pelagio e Cassiano, fedeli alla tradizione monastica orientale per cui l'intelligenza e la volontà umana esercitano mediante un duro esercizio il dominio del corpo. All'interno di questa problematica Cristo è il mediatore della grazia, colui che la rende possibile prima ancora che fruibile; ma non è il Cristo il centro dell'interesse teologico.

Per questo è difficile dare ai numerosissimi passi cristologici uno spessore preciso, sia in senso positivo sia (come più spesso si è fatto) in senso negativo, proprio perché si dovrebbe sempre giudicarli nel loro contesto. Quello che è certo è che Agostino meglio e più di altri inaugura, nella tradizione latina, una letteratura mistica, di dialogo con Cristo. Si sono contate nelle sue opere più di centocinquanta preghiere personali direttamente rivolte al Cristo, con il carattere di dialogo interiore, di intimo colloquio dell'anima con il suo redentore: proprio perché solo Dio salva, l'uomo non può che affidarsi al suo Salvatore. Specialmente nelle *Confessiones*, nei *Sermones* e nelle *Enarrationes in Psalmos*, è presente questa dimensione intima, dall'invocazione dolorosa alla gioia del compimento: Cristo non solamente «è la patria dove andiamo..., è la via per la quale andiamo» (*Serm.* 123, 3), ma è chi abita nel cuore dell'uomo, ed è qui che l'uomo può scoprirlo: «Cristo è dentro, lì abita... Perciò è dentro di te, a lui rivolgi la tua preghiera: lì sono le sue orecchie» (*Enarrationes in Psalmos* 141, 4).

Questa dimensione personale domina anche nei luoghi più teologicamente significativi, anzi si deve dire che Agostino ha fondato la possibilità di un dialogo tra l'uomo e Dio in Cristo con una dottrina dell'incarnazione del Verbo che pone al centro la persona, l'individuo che desidera salvarsi e si salva. È vero che egli considera il peccato di Adamo (*Serm.* 293, 9: «nessuno alla morte se non per Adamo, nessuno alla vita se non per Cristo») come una catastrofe cosmica, e vede nel Cristo il nuovo Adamo, ma non considera con eguale centralità il significato cosmico della redenzione. È all'uomo peccatore che Agostino pensa, non all'umanità come tale o al cosmo, come accade nella cristologia orientale.

Agostino scrive prima del concilio di Efeso (431) e prima di quello di Calcedonia (451), e resta un po' ai margini del dibattito in corso in Oriente. Spesso egli ribadisce, anche contro gli ariani, la piena divinità di Cristo, nella tradizione di Nicea, e sostiene più e più volte la piena umanità di Cristo, contro ogni forma di apollinarismo (Cristo non ha un'anima umana) e di docetismo (Cristo non ha un corpo umano). Formule diverse vengono usate per descrivere il tipo di unione tra divinità e umanità in Cristo. Frequentemente si usa la formula del Verbo che ha assunto (*assumptus*, *susceptus*) l'uomo, o che lo ha di sé rivestito (*indutus*), senza tuttavia volere con ciò diminuire l'umanità di Cristo. Più volte si ricorre all'analogia dell'anima e del corpo umano unite a costituire un solo uomo, così come Verbo e carne formano un solo Cristo. Nella mescolanza (*mixtura*) che così si realizza, Agostino sottolinea il ruolo centrale dell'anima: pur distinguendosi continuamente dalla filosofia dominante al suo tempo, egli usa della dottrina neoplatonica dell'anima, fino a vedere come il Verbo può unirsi al corpo solo *anima mediante*, in opposizione alla

lettera del Vangelo di Giovanni (1, 14): «e il Verbo divenne carne». In alcune sue prime formulazioni la cristologia agostiniana era piuttosto vicina alle soluzioni e formule antiochene più moderate, e arriva più tardi a formule che sono vicine a quella che sarà di Calcedonia, facendo così segnare un passo in avanti alla tradizione teologica africana e latina, da Tertulliano ad Ambrogio: «una sola persona da due sostanze, quella divina e quella umana» (*Tractatus in Iohannem* 99, 1), oppure «riunendo in una sola persona le due nature» (*Ep.* 187, 9).

Il concetto su cui più torna Agostino è quello di mediatore: egli considera nel Cristo meno la sua qualità ontologica e più il suo ruolo nell'economia della salvezza. In questo egli ha avuto un'importanza difficilmente calcolabile. Basandosi sui testi dei Vangeli sinottici e soprattutto su alcune lettere di Paolo (ai Romani, agli Efesini, ai Galati, la prima a Timoteo), piuttosto che sul Vangelo di Giovanni, come facevano gli orientali, soprattutto Cirillo di Alessandria, Agostino sostiene che l'incarnazione non è stata un evento necessario per la salvezza dell'uomo ma certo il più conveniente, per una duplice ragione: perché solo chi era Dio poteva rimediare alla catastrofe del peccato originale, e solo chi era insieme uomo poteva mostrare all'uomo la via della salvezza; è perciò l'umanità del Cristo, nell'unità della sua persona, il Verbo (secondo *1 Tim.* 2, 5 spesso citato), che svolge la mediazione, cancella il peccato d'origine e rimette in contatto l'uomo con il padre divino.

Il risultato di questa mediazione è la divinizzazione dell'uomo: il termine è abituale nella tradizione greca, più fedele al linguaggio e alla tradizione giovannea, ma torna anche in Agostino. Certamente in lui è chiaro che la mediazione cristica porta l'uomo nella realtà stessa di Dio, lo rende figlio di Dio, lo fa «dio»: «Dunque quello discese perché noi potessimo salire, e pur rimanendo nella natura sua divenne partecipe della nostra, perché noi rimanendo nella nostra fossimo partecipi della natura sua» (*Ep.* 140, 4, 10); «Dio infatti vuole renderti dio» (*Serm.* 166, 4). L'identificazione di Cristo con l'uomo è nettamente dichiarata: «ma proprio perché mediatore fra Dio e gli uomini Gesù Cristo-uomo è capo della Chiesa, quelli sono sue membra; perciò dice ciò che segue: "E per quelli io santifico me stesso". E che cosa significa infatti "E per quelli santifico me stesso" se non "Io santifico quelli in me stesso, poiché quelli sono me stesso"?» (*Tractatus in Iohannem* 108, 5). Se Agostino tende a vedere realizzata questa identificazione nel tempo, la vede realizzata soprattutto alla fine dei tempi, e la concepisce come una dimensione escatologica.

I passi che abbiamo scelto cercano di presentare alcuni di questi aspetti della cristologia agostiniana. In primo luogo proponiamo la lettera a Volusiano (in alcune sue parti centrali) e poi, rispettando l'ordine cronologico della loro composizione, alcuni luoghi dal *de*

agone christiano, dalle *Confessiones*, soprattutto dal *de trinitate*, dai *Tractatus in Iohannem* e infine dal *de civitate Dei*. Moltissimi altri passi si potrebbero proporre, e ci pare il caso di segnalare qui, oltre a quelli indicati in questa introduzione, alcuni luoghi significativi: *Enarrationes in Psalmos* 44, 3.8; 94, 3; *Ep.* 140, 4, 12; 187, 2, 4; *Serm.* 82, 6; 92, 2; 121, 4; 123, 3; 159, 3; 204, 6-7; 265, 2; *Tractatus in Iohannem* 8, 4; 48, 9; 65, 1. Si possono leggere nell'ordine in PL XXXVI, coll. 495, 505-6; XXXVII, col. 1221; XXXIII, coll. 542 («Verbum... particeps carnis effectum est rationali anima mediante»), 833; XXXVIII, coll. 503, 573, 679-80, 685, 1068-70, 1198, 1219; XXXV, coll. 1452, 1744-5, 1808.

Bibliografia: la mole degli studi su Agostino è tale che conviene innanzitutto rinviare a manuali bibliografici speciali, quali: T.J. van Bavel, *Répertoire bibliographique de Saint Augustin* (1952-1960), Steenbrugis 1963; C. Andresen, *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt 1973; T.L. Miethe (e V. J. Bourke), *Augustinian Bibliography* (1970-1980), Westpoint, Conn., e London 1982. Segnaliamo anche il capitolo dedicato ad Agostino in A. Grillmeier, «Gesù il Cristo nella fede della Chiesa», I, *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, a cura di E. Norelli e S. Olivieri, Brescia 1982 (trad. ital. dall'edizione inglese), pp. 766-78; e il repertorio contenuto in B.M. Xiberta, *Enchiridion de Verbo Incarnato. Fontes ad studia theologica*, Madrid 1957, pp. 296-340.

Tra i moltissimi studi ricorderemo almeno, tra quelli usciti dopo il 1945 (in ordine cronologico):

E. Gilson, *Philosophie et incarnation chez S. Augustin*, Montréal 1947;
J.A.A.A. Stoop, *Die deificatio hominis in die Sermones en Epistulae van Augustinus*, Leiden 1952;
K. Baus, *Die Stellung Christi im Leben des heiligen Augustinus*, «Trierer theologische Zeitschrift» 63 (1954), pp. 321-39;
V. Capánaga, «La deificación en la soteriologia augustiniana», in *Augustinus Magister* II, Paris 1954, pp. 745-54;
T.J. van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Fribourg 1954 (Paradosis, 10);
A.C. Outler, «The Person and Work of Christ», in R.W. Battenhouse, *A Companion to the Study of St. Augustine*, New York 1955, pp. 343-70;
H. Rondet, *Le Christ nouvel Adam dans la théologie de Saint Augustin*, «Etudes mariales» 13 (1955), pp. 25-41;
T.J. van Bavel, *L'humanité du Christ comme «lac parvulorum» et comme «via» dans la spiritualité de Saint Augustin*, «Augustiniana» 7 (1957), pp. 245-81;
Optatus, *De Christusvroomheid van Augustinus*, «Tijdschrift voor Geestelijk Leven» 15 (1959), pp. 166-84;
E.F. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au Ve siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris 1959;
L. Cilleruelo, *Las funciones de Cristo según S. Agustin*, «Archivo teológico augustiniano» 1 (1966), pp. 189-213;

J.T. Newton, *Neoplatonism and Augustine's Doctrine of the Person and Work of Christ. A Study of the Philosophical Structure Underlying Augustine's Christology*, Atlanta 1969;
E. Bailleux, *La christologie de S. Augustin dans le «De trinitate»*, «Recherches augustiniennes» 7 (1971), pp. 219-43;
O. Brabant, *Le Christ, centre et source de la vie morale chez Saint Augustin. Etude sur la pastorale des «Enarrationes in Psalmos»*, Gembloux 1971 (Recherches et synthèses, Section de morale, 1);
F. Arsenault, *Augustine: qui est Jesus Christus?*, Paris 1974;
C.P. Mayer, *Der gebildete Christ. Fundamente und Ziele christlicher Gelehrsamkeit nach dem heiligen Augustinus*, «Theologie und Philosophie» 52 (1976), pp. 272-9.

Sulla dottrina trinitaria di Agostino, è sempre da vedere il fondamentale lavoro di M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster i.W. 1976 (1ª ed. ibid., 1927) (Münsterische Beiträge zur Theologie, 11); O. du Roy, *L'intelligence de la foi et la trinité selon saint Augustin, Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966; A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 4), e quanto è dedicato ad Agostino nelle due storie del problema: B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1973; G. Baget Bozzo, *La Trinità*, Firenze 1980.

Epistola CXXXVII ad Volusianum

2, 6. [...] Et putamus nobis de omnipotentia Dei incredibile aliquid dici, cum dicitur Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, sic adsumpsisse corpus ex virgine et sensibus apparuisse mortalibus, ut immortalitatem suam non corruperit, ut aeternitatem non mutaverit, ut potestatem non minuerit, ut administrationem mundi non deseruerit, ut a «sinu patris», id est a secreto, quo cum illo et in illo est, non recesserit!

7. Verbum Dei sic intellege, per quod facta sunt omnia, non ut eius transire aliquid cogites et ex futuro praeteritum fieri. Manet, sicuti est, et ubique totum est. Venit autem, cum manifestatur, et, cum occultatur, abscedit. Adest tamen sive occultum sive manifestum, sicut lux adest oculis et videntis et caeci; sed videnti adest praesens caeco vero absens. Adest et vox audientibus auribus, adest etiam surdis; sed illis patet, istis latet. Quid autem mirabilius quam id, quod accidit in vocibus nostris verbisque sonantibus in re scilicet raptim transitoria? Cum enim loquimur, ne secundae quidem syllabae locus est, nisi prima sonare destiterit, et tamen, si unus adsit auditor, totum audit, quod dicimus, et, si duo adsint, tan-

Epistola 137 a Volusiano[1]

2, 6. [...] Crediamo che ci venga detto qualcosa di incredibile circa l'onnipotenza di Dio, quando si dice che il Verbo di Dio, per cui ogni cosa è stata fatta (cfr. *Ev. Io.* 1, 1; *Ep. Col.* 1, 16)[2], ha assunto il corpo da una vergine ed è apparso con facoltà mortali, ma in modo tale da non corrompere la sua immortalità, non mutare la sua eternità, non diminuire il suo potere né perdere il governo del mondo e nemmeno abbandonare «il seno del padre» (*Ev. Io.* 1, 18), cioè il luogo arcano dove egli è con il padre e nel padre.

7. Devi intendere così il Verbo di Dio, per cui ogni cosa è stata fatta, in modo da non pensare che qualcosa di lui muti e da futuro diventi passato. Egli rimane così come è ed è pienamente lui in ogni luogo. Viene poi a noi quando si manifesta, e se ne va da noi quando si nasconde. Ma è presente sia quando si nasconde sia quando si manifesta, come la luce si fa presente sia agli occhi di chi vede sia di chi non vede: a chi vede con la sua stessa presenza, a chi non vede con la sua assenza. Anche la voce si fa presente agli orecchi che odono come a quelli che non odono: a quelli si fa palese, a questi si sottrae. Cosa c'è di più mirabile di ciò che accade nella nostra voce e nelle parole che risuonano una dopo l'altra rapidissimamente? Quando infatti parliamo, la seconda sillaba non può essere detta se la prima non ha finito di risuonare, e tuttavia quello che diciamo viene udito nella sua totalità anche se è presente una sola persona che ascolti, e se sono presenti due persone, tutte e due odono quello stesso che ciascuno

tundem ambo audiunt, quod et singulis totum est, et, si audiat multitudo silens, non inter se particulatim comminuunt sonos tamquam cibos, sed omne, quod sonat, et omnibus totum est et singulis totum. Itane iam non illud est potius incredibile, si, verbum hominis transiens quod exhibet auribus, Verbum Dei permanens non exhibet rebus, ut, quem ad modum hoc simul auditur etiam a singulis totum, ita illud simul ubique sit totum?

8. Non itaque metuendum est corpusculum infantiae, ne in illo tantus Deus angustias passus esse videatur. Neque enim mole sed virtute magnus est Deus, qui providentiae similiorem sensum magis formiculis et apiculis dedit quam asinis et camelis, qui ex grano minutissimo seminis tantam ficulneae arboris magnitudinem creat, cum ex multo maioribus seminibus longe minora multa nascantur, qui pupulam tam parvam ditavit acie, qua per oculos emicante in ictu temporis caelum prope dimidium lustraretur, qui ex puncto et quasi centro cerebri sensus omnes quinaria distributione diffundit, qui corde, membro tam exiguo, vitalem motum per corporis cuncta dispensat his atque huius modi rebus insinuans magna de minimis, qui non est parvus in parvis. Ipsa enim magnitudo virtutis eius, quae nullas in angusto sentit angustias, uterum virginalem non adventicio sed indigena puerperio fecundavit: ipsa sibi animam rationalem et per eandem etiam corpus humanum totumque omnino hominem in melius mutandum nullo modo in deterius mutata coaptavit, nomen humanitatis ab eo dignanter adsumens, divinitatis ei largiter tribuens; ipsa virtus per inviolata matris virginea viscera membra

intende nella sua totalità; e così pure se ascolta in silenzio un'intera moltitudine, essa non spezza in parti distinte i suoni come se fossero cibi, ma tutto ciò che si sente risuonare è per tutti una totalità così come lo è per ciascuno. E allora non è questo piuttosto incredibile, se ciò che la parola dell'uomo pur transitoria offre all'orecchio, la Parola di Dio (= il Verbo), che è eterna, non offra nelle cose, in modo tale che come la parola umana viene udita nella sua totalità e contemporaneamente da ciascuno, così la parola divina sia nella sua totalità e contemporaneamente sé stessa in ogni luogo?

8. E non è da preoccuparsi che proprio nel piccolo corpo infantile di Gesù[3] un Dio così grande sembri aver sopportato dei dolori. Infatti Dio non è grande per mole ma per potenza: lui ha dato un senso più vicino alla provvidenza a piccoli animali come le formiche e le api piuttosto che agli asini e ai cammelli; lui crea dal piccolissimo chicco della semente l'albero grandissimo del fico (cfr. *Ev. Marc.* 4, 32)[4], mentre da sementi molto più grandi nascono alberi molto più piccoli; lui ha dato alla pupilla pur così piccola un'acutezza tale che brillando per gli occhi abbraccia in un solo momento quasi metà del cielo; lui da un solo punto, dal centro del cervello, distribuisce in tutto il corpo i cinque sensi; lui da una parte così piccola del corpo come il cuore fa arrivare il moto della vita a tutte le altre parti; e con tutti questi fatti ed altri simili egli ci fa conoscere grandi cose dalle più piccole, lui che non è piccolo tra i piccoli. E proprio questa sua grande potenza, che non avverte nessuna angustia a stare nelle cose anguste, fecondò l'utero della vergine con un puerperio che non aveva niente di innaturale ma era secondo natura; la sua grande potenza fece unita a sé l'anima razionale e mediante essa anche il corpo umano, e dunque tutto l'uomo, perché l'uomo fosse trasformato in meglio mentre quella potenza non fosse in nulla trasformata in peggio, assumendo degnamente dall'uomo l'umanità e dando all'uomo largamente la divinità; la sua stessa potenza fece uscire dall'utero inviolato della vergine-madre il corpo del bambino, e

infantis eduxit, quae postea per clausa ostia membra iuvenis introduxit. Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare. Demus Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis.

3, 9. Iam illud, quod in somnos solvitur et cibo alitur et omnes humanos sentit affectus, hominem persuadet hominibus, quem non consumpsit utique, sed adsumpsit. Ecce sic factum est et tamen quidam haeretici perverse mirando eius laudandoque virtutem naturam humanam in eo prorsus agnoscere noluerunt, ubi est omnis gratiae commendatio, qua salvos facit credentes, in se profundos thesauros sapientiae et scientiae continens et fide inbuens mentes, quas ad aeternam contemplationem veritatis incommutabilis pervehat. Quid, si omnipotens hominem ubicumque formatum non ex materno utero crearet, sed repentinum inferret aspectibus? Quid, si nullas ex parvulo in iuventam mutaret aetates, nullos cibos, nullos caperet somnos? Nonne opinionem confirmaret erroris nec hominem verum suscepisse ullo modo crederetur et, dum omnia mirabiliter facit, auferret, quod misericorditer fecit? Nunc vero ita inter Deum et homines mediator apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam et solita sublimaret insolitis et insolita solitis temperaret.

10. Quid autem non mirum Deus facit in omnibus creaturae motibus, nisi consuetudine cotidiana viluissent? Denique quam multa usitata calcantur, quae considerata stupentur! Sicut ipsa vis seminum quos numeros habet, quam vivaces, quam efficaces, quam latenter potentes, quam in parvo ma-

più tardi fece entrare il corpo del giovane uomo attraverso le porte chiuse (cfr. *Ev. Io.* 20, 19. 26; *Ev. Luc.* 24, 36)[5]. Se di queste cose cerchiamo una ragione, non sarà da meravigliarsi; se chiediamo un esempio, non sarà il solo[6]. Concediamo che Dio possa qualcosa che confessiamo di non poter penetrare con la nostra ricerca. In cose come queste tutta la ragione del fatto sta nella potenza di chi lo compie.

3, 9. Ciò che svanisce nel sonno, e si nutre di cibo, e partecipa di tutti i sentimenti umani[7], è provato a tutti che è un uomo, un uomo che in nessun modo Dio ha cancellato, ma ha assunto. E tuttavia è accaduto che alcuni eretici, ammirando e lodando a sproposito la sua potenza, non vollero riconoscere in lui la natura dell'uomo, mentre in questo fatto sta ogni lode della grazia divina, con la quale egli, che ha in sé i più alti tesori della sapienza e della scienza (cfr. *Ep. Col.* 2, 3), che irrora gli animi con la fede e li conduce alla contemplazione eterna della verità che non muta mai, salva chi crede in lui. Che sarebbe se l'onnipotente creasse un uomo formato in tutte le sue parti non dall'utero della madre ma lo presentasse d'un sol colpo ai nostri occhi? Che sarebbe se da bambino diventando giovane non mutasse di età, se non prendesse alcun cibo e non dormisse mai? Forse che non confermerebbe così l'opinione degli eretici? Non si potrebbe in alcun modo credere che egli ha assunto un uomo vero, e mentre compie mirabilmente tutte le cose, non cancellerebbe così quello che con misericordia ha compiuto? Veramente è apparso un mediatore tra Dio e gli uomini[8] in modo da far sì che unendo nell'unità della persona l'una e l'altra natura[9] egli innalzasse il consueto all'inconsueto e moderasse l'inconsueto con il consueto.

10. Cosa compie Dio che non sia meraviglioso in tutti i sentimenti dell'animo umano, se non si svilissero nella consuetudine di ogni giorno? Quante cose si disprezzano perché sono troppo spesso usate, mentre se facciamo attenzione ad esse destano stupore! Così chi può accostarsi col pensiero o esprimere a parole quali proprietà abbia la stessa forza delle sementi, quanto siano

gna molientes, quis adeat animo, quis promat eloquio? Ille igitur sibi sine semine operatus est hominem, qui in rerum natura sine seminibus operatur et semina; ille in suo corpore numeros temporum mensurasque servavit aetatum, qui sine ulla sui mutabilitate mutando contexit ordinem saeculorum. Hoc enim crevit in tempore, quod coepit ex tempore; Verbum autem in principio, per quod facta sunt tempora, tempus elegit, quo susciperet carnem, non tempori cessit, ut verteretur in carnem; homo quippe Deo accessit, non Deus a se recessit.

11. Sic autem quidam reddi sibi rationem flagitant, quo modo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi, cum hoc semel fieri oportuerit, quasi rationem ipsi reddant de re, quae cotidie fit, quo modo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis. Nam sicut in unitate personae anima utitur corpore, ut homo sit, ita in unitate personae Deus utitur homine, ut Christus sit. In illa ergo persona mixtura est animae et corporis, in hac persona mixtura est Dei et hominis, si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita misceri, ut neutrum servet integritatem suam, quamquam et in ipsis corporibus aeri lux incorrupta misceatur. Ergo persona hominis mixtura est animae et corporis, persona autem Christi mixtura est Dei et hominis; cum enim Verbum Dei permixtum est animae habenti corpus, simul et animam suscepit et corpus. Illud cotidie fit ad procreandos homines, hoc semel factum est ad liberandos homines. Verum tamen duarum rerum incorporearum commixtio facilius credi debuit quam unius incorporeae et alterius corporeae. Nam si anima in sua natura non fallatur, incorpoream se esse comprehendit; multo magis incorporeum est Ver-

piene di vita, quanto efficaci, quanto siano potenti nel segreto, quali grandi sommovimenti provochino nella loro piccolezza? Egli si costruì un uomo senza seme, lui che costruisce senza seme in natura anche le sementi; egli volle conservare nel suo corpo il succedersi dei tempi e il calcolo delle età, lui che senza alcun suo mutamento ordinò[10] nella mutazione l'ordine dei secoli. Infatti nel tempo è cresciuto ciò che è iniziato dal tempo; ma in principio il Verbo, per il quale il tempo è stato creato, scelse un tempo in cui avrebbe assunto la carne, ma non si sottomise al tempo per essere mutato in carne; è l'uomo che si è avvicinato a Dio, non Dio che si è allontanato da sé stesso.

11. Così alcuni si agitano per rendersi ragione di come Dio si sia mescolato all'uomo per diventare la sola persona di Cristo, mentre sarebbe necessario che una sola volta accadesse ad essi di rendersi ragione di quanto ogni giorno accade: di come l'anima si mescoli al corpo per diventare la sola persona dell'uomo. Infatti come nell'unità della persona l'anima si serve del corpo perché l'uomo sia, così nell'unità della persona Dio si serve dell'uomo perché il Cristo sia[11]. In quella persona si ha una mescolanza di anima e di corpo, in questa persona si ha una mescolanza di Dio e di uomo, purché non teniamo conto della consuetudine dei corpi, per cui due liquidi solitamente si mescolano in modo che nessuno dei due conserva la propria integrità, anche se proprio tra gli stessi corpi la luce si mescola all'aria senza corrompersi. La persona dell'uomo è dunque una mescolanza dell'anima e del corpo, la persona di Cristo una mescolanza di Dio e dell'uomo; dal momento poi che il Verbo di Dio è stato mescolato a un'anima avente un corpo[12], egli ha assunto nello stesso tempo l'anima e il corpo. Quella mescolanza avviene ogni giorno per la procreazione degli uomini, questa è stata fatta una sola volta perché gli uomini fossero liberati. Tuttavia si deve credere più facile la mescolanza di due sostanze incorporee che di una incorporea e l'altra corporea. Infatti se l'anima nella sua natura non si inganna, sa di essere incorporea; tanto più incorporeo è il Verbo di Dio, e

bum Dei ac per hoc Verbi Dei et animae credibilior debuit esse permixtio quam animae et corporis. Sed hoc in nobis ipsis experimur, illud in Christo credere iubemur. Si autem utrumque nobis pariter inexpertum credendum praeciperetur, quid horum citius crederemus? Quo modo non fateremur duo incorporea quam unum incorporeum alterumque corporeum facilius potuisse misceri, si tamen non indigne ad ista mixtionis vel mixturae nomen admittitur propter consuetudinem corporalium rerum longe aliter se habentium aliterque natarum?

12. Verbum igitur Dei idemque Dei filius Patri coaeternus eademque virtus et sapientia Dei a superno fine creaturae rationalis usque ad infimum finem creaturae corporalis adtingens fortiter et disponens omnia suaviter praesens et latens nusquam conclusa, nusquam discissa, nusquam tumida sed sine mole ubique tota longe alio modo quodam quam eo, quo creaturis ceteris adest, suscepit hominem seque et illo fecit unum Iesum Christum, mediatorem Dei et hominum, aequalem Patri secundum divinitatem minorem autem patre secundum carnem, hoc est secundum hominem, incommutabiliter immortalem secundum aequalem Patri divinitatem eundemque mutabilem atque mortalem secundum cognatam nobis infirmitatem, in quo Christo eo tempore, quod opportunissimum ipse noverat et ante saecula disposuerat, venit hominibus magisterium et adiutorium ad capessendam sempiternam salutem.

de agone christiano

11, 12. Sunt autem stulti, qui dicunt: «Quare non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem et nasceretur de femina et a peccatoribus illa omnia patere-

per questo la mescolanza del Verbo di Dio e dell'anima[13] è tanto più credibile di quella dell'anima e del corpo. Ma questa mescolanza la sperimentiamo in noi stessi, quella siamo richiesti di crederla in Cristo. Se ci si chiedesse di credere all'una e all'altra cosa non avendola sperimentata, quale delle due crederemmo più celermente? In che modo negheremmo che due sostanze incorporee possano mescolarsi più facilmente di una incorporea con una corporea, se pur degnamente vogliamo dare a quest'ultima il nome di mescolanza o mistura, considerata la natura delle sostanze corporee che in modo molto diverso si comportano e si formano?

12. Dunque il Verbo di Dio, il figlio di Dio coeterno al Padre, che è la stessa potenza e sapienza di Dio (cfr. *1 Ep. Cor.* 1, 24), ha preso con forza dal punto più alto della creatura razionale fino a quello più basso della creatura corporale, e ha disposto con dolcezza ogni cosa[14], presente e insieme nascosto, in nessun luogo chiuso in sé stesso e diviso, in nessun luogo tumido ma senza peso ovunque totalmente integro, in modo molto diverso da come è presente in tutte le altre creature, egli ha assunto l'uomo e di sé e dell'uomo ha fatto un solo Gesù Cristo, mediatore fra Dio e gli uomini (cfr. *1 Ep. Ti.* 2, 5)[15], eguale al Padre quanto a divinità, ma minore del Padre quanto alla carne, cioè quanto a umanità, immortale in modo non comunicabile per l'eguale divinità con il Padre, ma mutevole e mortale per la debolezza con cui è a noi congiunto, e in Cristo, nel tempo che egli conosceva come più opportuno e che aveva stabilito prima del tempo, venne agli uomini l'insegnamento ed il mezzo per poter conquistare l'eterna salvezza.

La lotta del cristiano[1]

11, 12. Ci sono poi degli stolti che affermano: «Perché la sapienza di Dio non poteva liberare in altro modo gli uomini che facendosi uomo, nascendo da una donna, sopportando tutte

tur?». Quibus dicimus: «Poterat omnino, sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret». Si enim non appareret oculis peccatorum, lumen eius aeternum utique, quod per interiores oculos videtur, inquinatis mentibus videre non possent. Nunc autem quia visibiliter nos commonere dignatus est, ut ad invisibilia praepararet, displicet avaris, quia non aureum corpus habuit; displicet impudicis, quia de femina natus est – multum enim oderunt impudici, quod concipiunt et pariunt feminae –; displicet superbis, quod contumelias patientissime pertulit; displicet delicatis, quia cruciatus est; displicet timidis quia mortuus est. Et ut non vitia sua videantur defendere, non in homine dicunt sibi hoc displicere, sed in filio Dei. Non enim intellegunt, quid sit aeternitas Dei, quae hominem adsumpsit, et quid ipsa humana creatura, quae mutationibus suis in pristinam firmitatem revocabatur, ut disceremus docente ipso domino infirmitates, quas peccando collegimus, recte faciendo posse sanari. Ostendebatur enim nobis, ad quam fragilitatem homo sua culpa pervenerit et ex qua fragilitate divino auxilio liberetur. Itaque filius Dei hominem adsumpsit et in illo humana perpessus est. Haec medicina hominum tanta est, quanta non potest cogitari. Nam quae superbia sanari potest, si humilitate filii Dei non sanatur? Quae avaritia sanari potest, si paupertate filii Dei non sanatur? Quae iracundia sanari potest, si patientia filii Dei non sanatur? Quae impietas sanari potest, quae caritate filii Dei non sanatur? Postremo quae timiditas sanari potest, si resurrectione corporis non sanatur? Erigat spem suam genus humanum et recognoscat naturam suam; videat, quantum locum habeat in operibus Dei. Nolite vos ipsos contemnere, viri; filius Dei virum suscepit. Nolite vos ipsas contemnere, feminae; filius Dei natus ex femina est. Nolite tamen amare carnalia, quia in

quelle sofferenze da parte dei peccatori?». A questi noi diciamo: «Certamente Dio lo poteva, ma anche se avesse agito diversamente la vostra stoltezza non sarebbe stata egualmente soddisfatta». Infatti se la sua luce eterna, quella luce che si vede con gli occhi dello spirito, non apparisse agli occhi dei peccatori, essi non potrebbero vederla con le loro menti corrotte. Ma ora che egli si è degnato di indicare in modo visibile come prepararci alle cose invisibili[2], egli non piace agli avari perché non ha un corpo d'oro, non piace agli impudichi perché è nato da una donna – infatti gli impudichi hanno ribrezzo che le donne concepiscano e partoriscano –, non piace ai superbi perché ha sopportato ogni contumelia con grande pazienza, non piace agli estenuati perché è stato crocefisso, non piace ai paurosi perché è morto. E affinché non sembri che essi difendono i loro vizi, dicono che quelle cose dispiacciono loro non in Gesù come uomo, ma come figlio di Dio. Essi non comprendono cosa sia l'eternità di Dio che ha assunto l'uomo[3], e cosa sia la stessa creatura umana, che dopo i mutamenti che aveva subito fu riportata alla sua primitiva consistenza, affinché imparassimo da Dio stesso che le infermità derivanti dal peccato possono essere guarite facendo il bene. Ci veniva mostrato infatti a quale fragilità l'uomo fosse giunto per sua colpa e da quale fragilità fosse liberato con l'aiuto di Dio. Per questo il figlio di Dio ha assunto un uomo e in lui ha sofferto ciò che è degli uomini[4]. Questa medicina per gli uomini è più grande di ogni immaginazione. Infatti quale superbia può essere guarita se non viene sanata dall'umiltà del figlio di Dio? Quale avarizia può esserlo se non dalla povertà del figlio di Dio? Quale ira se non dalla sua pazienza? Quale empietà se non dalla sua carità? E infine quale paura può essere vinta se non viene guarita dalla resurrezione del corpo? L'umanità accresca la sua speranza e riconosca la sua natura, veda quale grande ruolo essa abbia nelle opere di Dio. Non disprezzate voi stessi, o uomini: il figlio di Dio ha assunto un uomo; non disprezzate voi stesse, o donne: il figlio di Dio è nato da una donna. Ma non amate le cose della carne, per-

filio Dei masculus nec femina sumus. Nolite amare temporalia, quia, si bene amarentur, amaret ea homo, quem suscepit filius Dei. Nolite timere contumelias et cruces et mortem, quia, si nocerent homini, non ea pateretur homo, quem suscepit filius Dei. Haec omnis hortatio, quae iam ubique praedicatur, ubique veneratur, quae omnem oboedientem animam sanat, non esset in rebus humanis, si non essent facta illa omnia, quae stultissimis displicent. Quem dignatur imitari vitiosa iactantia, ut ad virtutem percipiendam possit adduci, si erubescit imitari eum, de quo dictum est, antequam nasceretur, quod «filius altissimi vocabitur», et per omnes iam gentes, quod negare nemo potest, filius altissimi vocatur? Si multum de nobis sentimus, dignemur imitari eum, qui filius altissimi vocatur; si parum de nobis sentimus, audeamus imitari piscatores et publicanos, qui eum imitati sunt. O medicinam omnibus consulentem, omnia tumentia comprimentem, omnia tabescentia reficientem, omnia superflua resecantem, omnia necessaria custodientem, omnia perdita reparantem, omnia depravata corrigentem! Quis iam se extollat contra filium Dei? Quis de se desperet, pro quo tam humilis esse voluit filius Dei? Quis beatam vitam esse arbitretur in his, quae contemnenda esse docuit filius Dei? Quibus adversitatibus cedat, qui naturam hominis tantis persecutionibus custoditam credit in filio Dei? Quis sibi esse clausum regnum caelorum putet, qui cognoscit publicanos et meretrices imitatos esse filium Dei? Qua perversitate non careat, qui facta et dicta intuetur et diligit et sectatur illius hominis, in quo se nobis ad exemplum vitae praebuit filius Dei?

ché nel figlio di Dio non siamo né maschi né femmine. Non amate le cose temporanee, perché se fossero da amare le avrebbe amate anche l'uomo che il figlio di Dio ha assunto. Non abbiate paura degli scherni, delle croci, della stessa morte, perché se fossero di danno all'uomo non le sopporterebbe l'uomo che il figlio di Dio ha assunto. Questo annuncio si predica già dappertutto e dappertutto è venerato: è esso che guarisce ogni anima obbediente, ma non sarebbe conosciuto dagli uomini se non fossero state fatte tutte quelle cose che non piacciono ai più stolti. Chi si vanta di essere qualcuno, quale uomo allora potrà degnarsi di imitare, per essere condotto alla virtù, se si vergogna di imitare lui, di cui fu detto, ancor prima che nascesse, che «sarà chiamato figlio dell'altissimo» (*Ev. Luc.* 1, 32), e che ormai da tutte le nazioni – come nessuno può negare – è chiamato figlio dell'altissimo? Se abbiamo un alto concetto di noi stessi, degniamoci di imitare chi è chiamato figlio dell'altissimo; se abbiamo un basso concetto di noi stessi, non temiamo di imitare i pescatori e i pubblicani, che lo hanno imitato[5]. O medicina che ha la qualità di guarire tutti, che sgonfia ciò che è gonfio, che ridà forza a ciò che ne è privo, che toglie il superfluo e assicura il necessario, che recupera ciò che si è perduto e corregge ogni vizio! Chi potrà mai alzarsi contro il figlio di Dio? Chi potrà disperare di sé stesso, dal momento che per lui il figlio di Dio ha voluto essere così umile? Chi potrà pensare che la felicità della vita è in quelle cose che il figlio di Dio ci ha insegnato a disprezzare? Di fronte a quali contrarietà potrà venire meno, chi crede che nel figlio di Dio la natura dell'uomo è stata custodita nelle più grandi persecuzioni? Chi potrà credere che il regno dei cieli gli è precluso, quando sa che i pubblicani e le meretrici hanno imitato il figlio di Dio? (cfr. *Ev. Matth.* 21, 31-2). Quale mai calamità potrà accadere a chi considera e ama e imita ciò che ha fatto e detto quell'uomo, in cui il figlio di Dio si è offerto a noi come modello di vita?

Confessiones (lib. X)

42, 67. Quem invenirem, qui me reconciliaret tibi? Ambiendum mihi fuit ad angelos? Qua prece? Quibus sacramentis? Multi conantes ad te redire neque per se ipsos valentes, sicut audio, temptaverunt haec et inciderunt in desiderium curiosarum visionum et digni habiti sunt inlusionibus. Elati enim te quaerebant doctrinae fastu exerentes potius quam tundentes pectora et adduxerunt sibi per similitudinem cordis sui conspirantes et socias superbiae suae potestates aeris huius, a quibus per potentias magicas deciperentur, quaerentes mediatorem, per quem purgarentur, et non erat. «Diabolus enim erat transfigurans se in angelum lucis», et multum inlexit superbam carnem, quod carneo corpore ipse non esset.

Erant enim illi mortales et peccatores, tu autem, Domine, cui reconciliari superbe quaerebant, immortalis et sine peccato. Mediator autem inter Deum et homines oportebat ut haberet aliquid simile Deo, aliquid simile hominibus, ne in utroque hominibus similis longe esset a Deo aut in utroque Deo similis longe esset ab hominibus atque ita mediator non esset. Fallax itaque ille mediator, quo per secreta iudicia tua superbia meretur inludi, unum cum hominibus habet, id est peccatum, aliud videri vult habere cum Deo, ut, quia carnis mortalitate non tegitur, pro immortali se ostentet. Sed quia «stipendium peccati mors est», hoc habet commune cum hominibus, unde simul damnetur in mortem.

43, 68. Verax autem mediator, quem secreta tua misericordia demonstrasti humilibus et misisti, ut eius exemplo etiam ipsam discerent humilitatem, «mediator ille Dei et hominum homo Christus Iesus», inter mortales peccatores et immortalem iustum apparuit, mortalis cum hominibus, iustus

Confessioni (lib. X)[1]

42, 67. Chi potevo trovare per riconciliarmi con te? Dovevo corteggiare gli angeli? E con quali preghiere, con quali riti? Molti, nel tentativo di ritornare a te, non riuscendovi da soli, mi si dice, provarono questa via e caddero nella bramosia delle apparizioni stravaganti, diventando a ragione dei visionari[2]. Esaltati, che ti cercavano con l'orgoglio della scienza, gonfiandosi il petto, anziché batterlo[3]; che attiravano a sé per affinità di sentimento le potenze dell'aria[4], complici e alleate della loro superbia, e si lasciavano ingannare dai loro poteri magici! Cercavano il mediatore che li purificasse, ma non era lui: «era il diavolo, che si trasfigura in angelo di luce» (*Ep. Rom.* 11, 14). Una forte attrattiva per la loro carne orgogliosa fu la circostanza che non possedeva un corpo di carne.

Mortali e peccatori erano costoro; tu invece, Signore, con cui cercavano orgogliosamente di riconciliarsi, sei immortale e senza peccato. Il mediatore fra Dio e gli uomini (cfr. *1 Ep. Ti.* 2, 5) doveva rassomigliare in qualche cosa a Dio, in qualche cosa rassomigliare agli uomini: simile in tutto agli uomini, sarebbe stato lontano da Dio; simile in tutto a Dio, sarebbe stato lontano dagli uomini; e così non sarebbe stato un mediatore. Il mediatore fallace da cui, nei tuoi misteriosi giudizi, lasci meritamente illudere l'orgoglio, ha una cosa in comune con gli uomini, il peccato; un'altra vorrebbe far credere di avere in comune con Dio, atteggiandosi a immortale, poiché non è ricoperto di carne mortale. Ma poiché «la morte è il compenso del peccato» (*Ep. Rom.* 6, 23), ha in comune con gli uomini ciò, che lo condanna alla morte insieme con loro.

43, 68. Il mediatore autentico, che la tua misteriosa misericordia rivelò e mandò agli uomini, affinché dal suo esempio imparassero proprio anche l'umiltà, questo «mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù» (*1 Ep. Ti.* 2, 5)[5], si presentò fra i peccatori mortali e il Giusto immortale, mortale come gli uomi-

cum Deo, ut, quoniam stipendium iustitiae vita et pax est, per iustitiam coniunctam Deo evacuaret mortem iustificatorum impiorum, quam cum illis voluit habere communem. Hic demonstratus est antiquis sanctis, ut ita ipsi per fidem futurae passionis eius, sicut nos per fidem praeteritae, salvi fierent. In quantum enim homo, in tantum mediator, in quantum autem verbum, non medius, quia aequalis deo et «Deus apud Deum» et simul unus Deus.

69. Quomodo nos amasti, Pater bone, «qui filio tuo unico non pepercisti», sed pro nobis impiis tradidisti eum! Quomodo nos amasti, «pro quibus ille non rapinam arbitratus esse aequalis tibi factus est subditus usque ad mortem crucis», unus ille «in mortuis liber», «potestatem habens ponendi animam suam et potestatem habens iterum sumendi eam», pro nobis tibi victor et victima, et ideo victor, quia victima, pro nobis tibi sacerdos et sacrificium, et ideo sacerdos, quia sacrificium, faciens tibi nos de servis filios de te nascendo, nobis serviendo. Merito mihi spes valida in illo est, quod «sanabis omnes languores meos» per eum, «qui sedet ad dexteram tuam et te interpellat pro nobis» alioquin desperarem. Multi enim et magni sunt idem languores, multi sunt et magni; sed amplior est medicina tua. Potuimus putare Verbum tuum remotum esse a coniunctione hominis et desperare de nobis, nisi caro fieret et habitaret in nobis.

70. Conterritus peccatis meis et mole miseriae meae agitaveram corde meditatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me et confirmasti me dicens: «Ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est». Ecce, Domine, «iacto in te curam meam», ut vivam, et «considerabo mirabilia de lege tua». «Tu scis imperitiam meam et infirmitatem meam»: «doce me»

ni, giusto come Dio, affinché, ricompensa della giustizia essendo la vita e la pace, per la giustizia, congiunta con Dio, abolisse la morte degli empi giustificati, che con loro volle condividere. È lui, che fu rivelato ai santi del tempo antico, perché si salvassero credendo nella sua passione futura, come noi credendo nella sua passione passata. In quanto è uomo, in tanto è mediatore; in quanto Verbo invece non è a metà, poiché uguale a Dio, «Dio presso Dio» (*Ev. Io.* 1, 1), e insieme a lui unico Dio[6].

69. Quanto amasti noi, Padre buono, «che non risparmiasti il tuo unico Figlio» (*Ep. Rom.* 8, 32), consegnandolo agli empi per noi (cfr. *Ep. Rom.* 5, 6)! Quanto amasti noi, per i quali egli, «non giudicando un'usurpazione la sua uguaglianza con te, si fece suddito fino a morire in croce» (*Ep. Phil.* 2, 6.8), lui, l'unico a essere «libero fra i morti» (*Ps.* 87, 6), «avendo il potere di deporre la sua vita e avendo il potere di riprenderla» (*Ev. Io.* 10, 18), vittorioso e vittima per noi al tuo cospetto, e vittorioso in quanto vittima; sacerdote e sacrificio per noi al tuo cospetto, e sacerdote in quanto sacrificio; che ci rese, di servi, tuoi figli (cfr. *Ep. Gal.* 4, 7), nascendo da te e servendo a noi! A ragione è salda la mia speranza in lui, perché «guarirai tutte le mie debolezze» (*Ev. Matth.* 4, 23) grazie a «chi siede alla tua destra e intercede per noi» (*Ep. Rom.* 8, 34) presso di te. Senza di lui dispererei. Le mie debolezze sono molte e grandi, sono molte e grandi. Ma più abbondante è la tua medicina. Avremmo potuto credere che il tuo Verbo fosse lontano dal contatto dell'uomo, e disperare di noi, se non si fosse fatto carne e non avesse abitato fra noi (cfr. *Ev. Io.* 1, 14).

70. Atterrito dai miei peccati e dalla mole della mia miseria, avevo ventilato in cuor mio e meditato una fuga nella solitudine. Tu me lo impedisti, confortandomi con queste parole: «Cristo morì per tutti affinché i viventi non vivano più per sé stessi, ma per chi morì per loro» (*2 Ep. Cor.* 5, 15). Ecco, Signore, «lancio in te la mia pena» (*Ps.* 54, 23) per vivere; «contemplerò le meraviglie della tua legge» (*Ps.* 118, 18). «Tu sai la mia inesperienza e la mia infermità» (*Ps.* 68, 6): «ammaestrami» (*Ps.* 142, 10) e

et «sana me». Ille tuus unicus, «in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi», «redemit me sanguine suo». «Non calumnientur mihi superbi», quoniam «cogito pretium meum» et manduco et bibo et erogo et pauper cupio saturari ex eo inter illos, qui edunt et saturantur: et «laudant dominum qui requirunt eum».

de trinitate (lib. IV)

2, 4. «Sed lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.» Tenebrae autem sunt stultae mentes hominum prava cupiditate atque infidelitate caecatae. Has ut curaret atque sanaret «Verbum, per quod facta sunt omnia», «caro factum est et habitavit in nobis». Inluminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae «lux est hominum». Huic autem participationi prorsus inhabiles et minus idonei eramus propter immunditiam peccatorum; mundandi ergo eramus. Porro iniquorum et superborum una mundatio est sanguis iusti et humilitas Dei, ut ad contemplandum Deum quod natura non sumus per eum mundaremur factum quod natura sumus et quod peccato non sumus. Deus enim natura non sumus; homines natura sumus; iusti peccato non sumus. Deus itaque factus homo iustus intercessit Deo pro homine peccatore. Non enim congruit peccator iusto, sed congruit homini homo. Adiungens ergo nobis similitudinem humanitatis suae abstulit dissimilitudinem iniquitatis nostrae, et factus particeps mortalitatis nostrae fecit participes divinitatis suae. Merito quippe mors peccatoris veniens ex damnationis

«guariscimi» (*Ps.* 6, 3)[7]. Il tuo unigenito, «in cui sono ascosi tutti i tesori della sapienza e della scienza» (*Ep. Col.* 2, 3), «mi riscattò col suo sangue» (*Apoc.* 5, 9). «Gli orgogliosi non mi calunnino» (*Ps.* 118, 122), se «penso al mio riscatto» (*Ps.* 61, 5), lo mangio, lo bevo e lo distribuisco; se, povero, desidero saziarmi di lui insieme a quanti se ne nutrono e si saziano (cfr. *Ev. Luc.* 16, 21). «Lodano il Signore coloro che lo cercano» (*Ps.* 21, 27)[8].

La trinità (lib. IV)[1]

2, 4. «Ma la luce risplende nelle tenebre e le tenebre non l'hanno compresa» (*Ev. Io.* 1, 5). Queste tenebre sono le anime insensate degli uomini, accecate dalle perverse concupiscenze e dalla mancanza di fede. Per curarle e risanarle «il Verbo, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose» (*Ev. Io.* 1, 3)[2], «si è fatto carne ed abitò tra noi» (*Ev. Io.* 1, 14). La nostra illuminazione è una partecipazione del Verbo, cioè di quella vita che «è la luce degli uomini» (*Ev. Io.* 1, 4). Ma noi eravamo veramente inadatti e ben poco idonei a tale partecipazione per l'impurità dei peccati (cfr. *Ep. Iac.* 1, 21). Dovevamo dunque essere purificati. Ora la sola purificazione dei peccatori e dei superbi è il sangue del Giusto (cfr. *1 Ep. Io.* 1, 7), e l'umiltà di Dio; affinché, per poter giungere alla contemplazione di Dio, che per natura noi non siamo, venissimo purificati da Dio stesso, fattosi quello che per natura siamo e quello che per il peccato non siamo. Infatti non siamo Dio per natura, siamo per natura uomini, non siamo giusti per il peccato. Dunque Dio, fattosi uomo giusto, ha propiziato Dio per l'uomo peccatore. Non c'è infatti rapporto tra peccatore e giusto, ma c'è rapporto tra uomo e uomo. Dunque sommando a noi la sua umanità uguale alla nostra, ha sottratto a noi la disuguaglianza della nostra peccaminosità e, fattosi partecipe della nostra mortalità, ci ha reso partecipi della sua divinità[3]. Giustamente la morte del peccatore, proveniente da una condan-

necessitate soluta est per mortem iusti venientem ex misericordiae voluntate dum simplum eius congruit duplo nostro. Haec enim congruentia (sive convenientia vel concinentia vel consonantia commodius dicitur quod est unum ad duo), in omni compaginatione vel si melius dicitur coaptatione creaturae valet plurimum. Hanc enim coaptationem, sicut mihi nunc occurrit, dicere volui quam Graeci ἁρμονίαν vocant. Neque nunc locus est ut ostendam quantum valeat consonantia simpli ad duplum quae maxime in nobis reperitur et sic nobis insita naturaliter (a quo utique nisi ab eo qui nos creavit?) ut nec imperiti possint eam non sentire sive ipsi cantantes sive alios audientes. Per hanc quippe voces acutiores gravioresque concordant ita ut quisquis ab ea dissonuerit non scientiam, cuius expertes sunt plurimi, sed ipsum sensum auditus nostri vehementer offendat. Sed hoc ut demonstretur longo sermone opus est; ipsis autem auribus exhiberi potest ab eo qui novit in regulari monochordo.

3, 5. Verum quod instat in praesentia quantum donat Deus edisserendum est, quemadmodum simplum domini et salvatoris nostri Iesu Christi duplo nostro congruat et quodam modo concinat ad salutem. Nos certe, quod nemo christianus ambigit, et anima et corpore mortui sumus, anima propter peccatum, corpore propter poenam peccati ac per hoc et corpore propter peccatum. Utrique autem rei nostrae, id est et animae et corpori, medicina et resurrectione opus erat ut in melius renovaretur quod erat in deterius commutatum. Mors autem animae impietas est et mors corporis corruptibilitas per quam fit et animae a corpore abscessus. Sicut enim anima Deo deserente sic corpus anima deserente moritur, unde illa fit insipiens, hoc exanime. Resuscitatur ergo anima per poenitentiam, et in corpore adhuc mortali renovatio vitae inchoatur a fide qua creditur «in eum qui iustificat impium», bonisque

na necessaria, è stata tolta in virtù della morte del Giusto, proveniente da una libera misericordia, con il rapporto tra lui e noi di uno a due. Infatti questo rapporto (o, per dir meglio, chiamiamo concordanza, o proporzione, o accordo la relazione che c'è tra l'uno e il due) è di grandissima importanza in ogni unione o, se si preferisce, in ogni buon rapporto naturale. Mi riferisco, ora mi viene in mente la parola, al buon rapporto che i greci chiamano ἁρμονία. Non è qui il luogo di dimostrare l'importanza dell'accordo tra il semplice e il doppio, accordo che si constata in noi in tutta la sua importanza e ci è così naturalmente innato (chi l'ha posto in noi se non Colui che ci ha creato?) che nemmeno gli ignoranti non possono non avvertirlo quando cantano o ascoltano gli altri cantare. È questo rapporto che fa concordare i suoni acuti e gravi e, se qualcuno se ne discosta, non offende penosamente le regole della scienza, che la maggior parte ignora, ma l'orecchio. Per provare però ciò che affermo sarebbe necessario un lungo discorso; invece può apparire manifesto allo stesso senso dell'udito ad opera di qualcuno che sappia suonare il monocordo regolare[4].

3, 5. Per il momento urge spiegare, per quanto Dio lo concede, come tra noi e Gesù Cristo, Signore e Salvatore nostro, esista il rapporto di due a uno e come esso contribuisca alla nostra salvezza. Noi certamente, e nessun cristiano ne dubita, siamo morti nell'anima e nel corpo: nell'anima per il peccato (cfr. *Ep. Eph.* 2, 1.5), nel corpo per il castigo del peccato e perciò anche nel corpo a causa del peccato (cfr. *Ep. Rom.* 8, 10). Queste nostre due realtà, l'anima e il corpo, necessitavano di una medicina e di una risurrezione per rinnovare in meglio ciò che era stato mutato in peggio. Ora la morte dell'anima è l'empietà, e la morte del corpo è la corruttibilità, che causa anche la separazione dell'anima dal corpo. Come infatti l'anima muore quando Dio l'abbandona, così il corpo muore quando l'abbandona l'anima: la prima perde così la saggezza, il secondo la vita. L'anima risuscita grazie alla penitenza, e nel corpo ancora mortale ha inizio una vita nuova ad opera della fede con la quale si crede in «Colui che giustifica

moribus augetur et roboratur de die in diem cum magis magisque renovatur interior homo. Corpus vero tamquam homo exterior quanto est haec vita diuturnior magis magisque corrumpitur vel aetate vel morbo vel variis afflictationibus donec veniat ad ultimam quae ab omnibus mors vocatur. Eius autem resurrectio differtur in finem cum et ipsa iustificatio nostra perficietur ineffabiliter. Tunc enim «similes ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est». Nunc vero quamdiu «corpus quod corrumpitur aggravat animam» et vita humana super terram tota temptatio est, non iustificatur in conspectu eius omnis vivens in comparatione iustitiae qua aequabimur angelis et gloriae «quae revelabitur in nobis».

De morte autem animae a morte corporis distinguenda quid plura documenta commemorem, cum dominus in una evangelica sententia utramque mortem cuius facile discernendam posuerit ubi ait: «Sine mortuos sepelire mortuos suos». Sepeliendum quippe corpus mortuum erat; sepultores autem eius per infidelitatem impietatis in anima mortuos intellegi voluit quales excitantur cum dicitur: «Surge qui dormis et exsurge a mortuis, et inluminabit te Christus». Detestatur autem quandam mortem apostolus dicens de vidua: «Quae autem in deliciis agit vivens mortua est». Anima igitur iam pia quae fuit impia propter «iustitiam fidei» dicitur ex morte revixisse atque vivere. Corpus autem non tantum moriturum propter animae abscessum qui futurus est, sed propter tantam infirmitatem carnis et sanguinis quodam loco in scripturis etiam mortuum dicitur loquente apostolo: «Corpus quidem», inquit, «mortuum est propter peccatum; spiritus autem vita est propter iustitiam». Haec vita ex fide facta est quoniam «iu-

l'empio» (*Ep. Rom.* 4, 5), vita che viene sviluppata con la virtù e fortificata di giorno in giorno nella misura in cui sempre più l'uomo interiore si rinnova. Il corpo invece, che è come l'uomo esteriore, quanto più è lunga questa vita presente, sempre più si corrompe[5] per l'età, per le infermità, per tante afflizioni, fino a che giunge all'ultima che tutti chiamano morte. La sua risurrezione è rinviata alla fine, quando anche la nostra giustificazione sarà compiuta in maniera ineffabile[6]. Allora infatti «saremo simili a lui perché lo vedremo com'è» (*1 Ep. Io.* 3, 2). Ora invece, fin quando «il corpo corruttibile pesa sull'anima» (*Sap.* 9, 15), e la vita dell'uomo sulla terra è una continua tentazione[7], nessun vivente viene giustificato davanti a lui[8], in paragone con quella giustizia che ci eguaglierà agli angeli e con quella gloria «che si manifesterà in noi» (*Ep. Rom.* 8, 18)[9].

Ora, per distinguere la morte dell'anima dalla morte del corpo, perché dovrei ricordare altre testimonianze, dato che il Signore nel Vangelo ha dato in un solo passo un principio comodo a tutti per discernere l'una dall'altra? Egli dice: «Lascia che i morti seppelliscano i loro morti» (*Ev. Matth.* 8, 22; *Ev. Luc.* 9, 60)[10]. Per i morti da seppellire intendeva i corpi, ma per seppellitori morti intendeva coloro che sono morti nell'anima a causa dell'empietà della loro incredulità, come coloro cui si rivolge l'apostrofe dell'apostolo: «Svegliati, o dormiente, e sorgi dai morti e ti illuminerà Cristo» (*Ep. Eph.* 5, 14). Una specie di morte lamenta l'apostolo anche quando parlando della vedova dice: «Quella che trascorre l'esistenza in mezzo alle delizie, pur vivendo è morta» (*1 Ep. Ti.* 5, 6). Si può dire che l'anima ormai pia, dopo esser stata empia, è risuscitata dalla morte e vive grazie alla «giustizia della fede» (*Ep. Rom.* 4, 13). Per quanto riguarda il corpo non soltanto è detto che morirà per la separazione futura dell'anima, ma è anche detto morto per l'estrema debolezza della carne e del sangue, quando l'apostolo afferma: «Il corpo è morto a causa del peccato, ma lo spirito è la vita in grazia della giustizia» (*Ep. Rom.* 8, 10). Questa vita è opera della fede perché

stus ex fide vivit». Sed quid sequitur? «Si autem spiritus eius qui suscitavit Iesum ex mortuis habitat in vobis, qui suscitavit Iesum Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum eius in vobis».

6. Huic ergo duplae morti nostrae Salvator impendit simplam suam, et ad faciendam utramque resuscitationem nostram in sacramento et exemplo praeposuit et proposuit unam suam. Neque enim fuit peccator aut impius ut ei tamquam spiritu mortuo in interiore homine renovari opus esset et tamquam resipiscendo ad vitam iustitiae revocari, sed indutus carne mortali et sola moriens, sola resurgens, ea sola nobis ad utrumque concinuit cum in ea fieret interioris hominis sacramentum, exterioris exemplum.

Interioris enim hominis nostri sacramento data est illa vox pertinens ad mortem animae nostrae significandam non solum in psalmo verum etiam in cruce: «Deus meus, Deus meus, ut quid me dereliquisti?». Cui voci congruit apostolus dicens: «Scientes quia vetus homo noster simul crucifixus est ut evacuetur corpus peccati, ut ultra non serviamus peccato». Crucifixio quippe interioris hominis poenitentiae dolores intelleguntur et continentiae quidam salubris cruciatus, per quam mortem mors impietatis perimitur in qua nos non relinquit deus. Et ideo per talem crucem «evacuatur corpus peccati» ut iam non exhibeamus «membra» nostra «arma iniquitatis peccato». Quia et interior homo si utique renovatur de die in diem, profecto vetus est antequam renovetur. Intus namque agitur quod idem apostolus dicit: «Exuite vos veterem hominem et induite novum». Quod ita consequenter exponit: «Quapropter deponentes mendacium loquimini veritatem». Ubi autem deponitur mendacium nisi intus ut habitet «in

«il giusto vive di fede» (*Ep. Rom.* 1, 17; ecc.)[11]. Ma qual è il seguito del passo? «Se lo spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, colui che ha risuscitato Gesù Cristo dai morti renderà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi» (*Ep. Rom.* 8, 11).

6. Ecco dunque che la nostra duplice morte il Salvatore ha pagato con una sola morte da parte sua, e per procurare a noi la risurrezione del corpo e dell'anima ha preposto e proposto come sacramento ed esempio una sola risurrezione da parte sua. Infatti non fu né peccatore, né empio in modo da aver necessità di rinnovarsi nell'uomo interiore, come se fosse uno spirito morto, e di essere richiamato alla vita della giustizia, come ravvedendosi. Ma rivestito di carne mortale, non morendo che per essa, non risuscitando che per essa, per essa sola si mise in armonia con noi per la morte e la risurrezione, facendosi in essa sacramento dell'uomo interiore e modello di quello esteriore[12].

Al sacramento del nostro uomo interiore si riferisce, per significare la morte della nostra anima, quel gemito di Cristo non solo nel Salmo, ma anche sulla croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Ps.* 21, 2)[13]. A questo grido corrisponde bene la parola dell'Apostolo: «Sapendo che l'uomo vecchio nostro è stato crocifisso con lui, affinché fosse distrutto il corpo del peccato in modo da non essere più schiavi del peccato» (*Ep. Rom.* 6, 6). Crocifissione dell'uomo interiore sono i dolori della penitenza e le torture salutari della continenza. Una morte questa che sopprime la morte del peccato in cui Dio non ci lascia. E così questa croce «distrugge il corpo del peccato» (*Ep. Rom.* 6, 6), perché non offriamo più le nostre «membra al peccato come strumenti di iniquità» (*Ep. Rom.* 6, 13), poiché, se l'uomo interiore si rinnova di giorno in giorno, è evidente che prima di rinnovarsi era vecchio. È nell'interno che si realizza ciò che lo stesso apostolo dice: «Spogliatevi dell'uomo vecchio e rivestitevi del nuovo». E ne spiega il significato più avanti: «Perciò lasciate la menzogna e ciascuno parli secondo la verità»[14]. E dove ci si spoglia della menzogna

monte sancto Dei qui loquitur veritatem in corde suo»? Resurrectio vero corporis domini ad sacramentum interioris resurrectionis nostrae pertinere ostenditur ubi postquam resurrexit ait mulieri: «Noli me tangere; nondum enim ascendi ad Patrem meum». Cui mysterio congruit apostolus dicens: «Si autem resurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite». Hoc est enim Christum non tangere nisi cum ascenderit ad Patrem, non de Christo carnaliter sapere.

Iam vero ad exemplum mortis exterioris hominis nostri dominicae carnis mors pertinet quia per talem passionem maxime hortatus est servos suos ut non timeant «eos qui corpus occidunt, animam autem non possunt occidere». Propter quod dicit apostolus: «Ut suppleam quae desunt pressurarum Christi in carne mea». Et ad exemplum resurrectionis exterioris hominis nostri pertinere invenitur resurrectio corporis domini quia discipulis ait: «Palpate et videte quia spiritus ossa et carnem non habet sicut me videtis habere». Et unus ex discipulis eius etiam cicatrices eius contrectans exclamavit dicens: «Dominus meus et Deus meus!». Et cum illius carnis tota integritas appareret, demonstratum est in ea quod suos exhortans dixerat: «Capillus capitis vestri non peribit». Unde enim primo: «Noli me tangere; nondum enim ascendi ad Patrem meum», et unde antequam ascendat ad Patrem a discipulis tangitur nisi quia illic insinuabatur interioris hominis sacramentum, hic praebebatur exterioris exemplum? An forte quisquam ita est absurdus atque aversus a vero ut audeat dicere a viris eum tactum antequam ascenderet, a mulieribus autem cum ascendisset? Propter hoc exemplum futurae nostrae resurrectionis in

se non nell'interno, perché abiti «sul santo monte di Dio colui che parla secondo la verità, nel profondo del suo cuore»? (*Ps.* 14, 1.3). Che la risurrezione del corpo del Signore interessi anche il mistero della nostra risurrezione interiore appare dal passo in cui Cristo, dopo la risurrezione, dice alla donna: «Non toccarmi; io non sono ancora asceso al Padre mio» (*Ev. Io.* 20, 17). Con questo mistero concorda la parola dell'apostolo: «Se dunque siete risuscitati con Cristo, cercate le cose dell'alto dov'è il Cristo, assiso alla destra di Dio, gustate le cose dell'alto» (*Ep. Col.* 3, 1-2). Non toccare Cristo, se non dopo l'ascensione al Padre, significa appunto non avere per Cristo un attaccamento sensibile.

Ad esempio poi della morte del nostro uomo esteriore vale la morte corporale del Signore, perché è soprattutto con una tale passione che ha incoraggiato i suoi servi a non temere «coloro che uccidono il corpo, ma non possono uccidere l'anima» (*Ev. Matth.* 10, 28). Per questo dice l'apostolo: «Per completare nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo» (cfr. *Ep. Col.* 1, 24). E ad esempio della risurrezione del nostro uomo esteriore vale la risurrezione del corpo del Signore, perché egli disse ai discepoli: «Palpate e vedete; uno spirito non ha ossa e carne come vedete che io ho» (*Ev. Luc.* 24, 39). Ed uno dei suoi discepoli, tastando perfino le sue cicatrici esclamò: «Signore mio e Dio mio!» (*Ev. Io.* 20, 28). Nella evidente e totale integrità della sua carne apparve chiara la verità di ciò che aveva detto ai discepoli per incoraggiarli: «Nemmeno un capello del vostro capo perirà» (*Ev. Luc.* 21, 18). Perché infatti, dopo aver detto dapprima: «Non toccarmi; non sono ancora asceso al Padre mio» (*Ev. Io.* 20, 17), si lascia poi toccare dai suoi discepoli prima di ascendere al Padre, se non per suggerire in un caso il sacramento dell'uomo interiore e per offrire nell'altro un modello di quello esteriore? O ci sarà per caso qualcuno così stolto e così nemico della verità da avere il coraggio di dire che prima dell'ascensione si lasciò toccare dagli uomini, ma dalle donne soltanto dopo l'ascensione? È dunque al modello della nostra futura risurrezione corporale, offerto antici-

corpore quod praecessit in Domino dicit apostolus: «Initium Christus, deinde qui sunt Christi». De corporis enim resurrectione illo loco agebatur propter quam etiam dicit: «Transfiguravit corpus humilitatis nostrae conforme corpori gloriae suae». Una ergo mors nostri salvatoris duabus mortibus nostris saluti fuit, et una eius resurrectio duas nobis resurrectiones praestitit cum corpus eius in utraque re, id est et in morte et in resurrectione, et in sacramento interioris hominis nostri et exemplo exterioris medicinali quadam convenientia ministratum est.

8, 12. Sic ipse «Filius Dei», «Verbum Dei» et idem ipse «mediator Dei et hominum», «Filius hominis» aequalis Patri per divinitatis unitatem et particeps noster per humanitatis susceptionem, Patrem interpellans pro nobis per id quod homo erat nec tamen tacens quod deus cum Patre unum erat et inter cetera ita loquitur: «Non pro his autem rogo», inquit «tantum sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me ut omnes unum sint sicut tu pater in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint, ut mundus credat quia tu me misisti. Et ego claritatem quam dedisti mihi dedi illis ut sint unum sicut et nos unum sumus».

9. Non dixit: «Ego et ipsi unum», quamvis per id quod ecclesiae caput est et corpus eius ecclesia posset dicere: «Ego et ipsi non unum sed unus», quia caput et corpus unus est Christus. Sed divinitatem suam consubstantialem Patri ostendens (propter quod et alio loco dicit: «Ego et Pater unum sumus»), in suo genere, hoc est in eiusdem naturae consubstantiali paritate, vult esse suos unum sed in ipso quia in se ipsis non possent dissociati ab invicem per diversas voluntates et cupiditates et immunditiam peccatorum; unde mundantur per me-

patamente nel Signore, che si riferiscono queste parole dell'apostolo: «Prima di tutti Cristo, poi quelli che sono di Cristo» (*1 Ep. Cor.* 15, 23). In questo passo si tratta precisamente della risurrezione del corpo, a proposito della quale dice anche: «Trasformò il corpo della nostra umiliazione, rendendolo simile al corpo della sua gloria» (*Ep. Phil.* 3, 21). Perciò l'unica morte del nostro Salvatore ha rimediato alle nostre due morti. L'unica sua risurrezione ha donato a noi due risurrezioni, avendo concorso il suo corpo come opportuna medicina in ambedue le cose, cioè sia nella morte sia nella risurrezione, come sacramento per il nostro uomo interiore e come modello per il nostro uomo esteriore.

8, 12. Così lo stesso «Figlio di Dio»[15], «Verbo di Dio»[16] e nello stesso tempo «mediatore tra Dio e gli uomini» (*1 Ep. Ti.* 2, 5)[17] come «Figlio dell'uomo»[18], uguale al Padre[19] per l'unità della divinità e nostro simile per l'umanità che assunse, pregando il Padre per noi con la sua umanità[20], senza tacere tuttavia di essere con il Padre una sola cosa nella divinità, tra le altre cose dice: «Non soltanto per questi prego ma anche per quelli che crederanno in me, per la loro parola, affinché tutti siano una cosa sola, come tu sei in me, o Padre, ed io in te, affinché anche loro siano una cosa sola in noi; affinché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu mi desti, io l'ho data a loro affinché siano una cosa sola, come noi siamo una cosa sola» (*Ev. Io.* 17, 20-2).

9. Non disse: «Che io e loro siamo una cosa sola», sebbene come capo della Chiesa ed essendo la Chiesa il suo corpo (cfr. *Ep. Eph.* 1, 22-3; 5, 23) potesse dire: «Che io e loro siamo, non una cosa sola, ma uno solo», perché il capo e il corpo è un solo Cristo (cfr. *1 Ep. Cor.* 12, 12). Ma manifestando la sua divinità consustanziale con il Padre[21] (riferendosi a questo, in un altro passo dice: «Io e il Padre siamo una sola cosa» [*Ev. Io.* 10, 30]), in un genere proprio a lui, cioè nell'uguaglianza consustanziale nella medesima natura, vuole che i suoi siano una cosa sola, ma in lui. Infatti in sé stessi ne sarebbero incapaci, disuniti l'uno dall'altro dalle opposte volontà, dalle passioni, dall'impurità dei peccati.

diatorem ut sint in illo unum non tantum per eandem naturam qua omnes ex hominibus mortalibus aequales angelis fiunt sed etiam per eandem in eandem beatitudinem conspirantem concordissimam voluntatem in unum spiritum quodam modo caritatis igne conflatam. Ad hoc enim valet quod ait: «Ut sint unum sicut et nos unum sumus», ut quemadmodum Pater et Filius non tantum aequalitate substantiae sed etiam voluntate unum sunt, ita et hi inter quos et Deum mediator est Filius non tantum per id quod eiusdem naturae sunt sed etiam per eandem dilectionis societatem unum sint. Deinde idipsum quod mediator est per quem reconciliamur Deo sic indicat: «Ego», inquit, «in eis et tu in me ut sint consummati in unum».

de trinitate (lib. VII)

6, 10. [...] Fortassis igitur commodius dicuntur tres personae quam tres substantiae.

11. Sed ne nobis videatur suffragari hoc quoque requiramus, quamquam et illi si vellent, sicut dicunt tres substantias, τρεῖς ὑποστάσεις, possent dicere tres personas, τρία πρόσωπα. Illud autem maluerunt quod forte secundum linguae suae consuetudinem aptius diceretur. Namque et in personis eadem ratio est; non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse sed omnino idem. Nam si esse ad se dicitur, persona vero relative. Sic dicamus tres personas Patrem et Filium et Spiritum sanctum quemadmodum dicuntur aliqui tres amici aut tres propinqui aut tres vicini quod sint ad invicem, non quod unusquisque eorum sit ad se ipsum. Quapropter quilibet ex

Per questo sono purificati dal mediatore, per essere una sola cosa in lui, non solo nell'unità della natura, nella quale da uomini mortali diventano uguali agli angeli (cfr. *Ev. Luc.* 20, 36), ma anche per l'identità di una volontà che cospira in pieno accordo alla medesima beatitudine, fusa in qualche modo in un solo spirito dal fuoco della carità. È questo il senso dell'espressione: «Che essi siano una sola cosa come noi siamo una sola cosa»; come il Padre e il Figlio sono una sola cosa non solo per l'uguaglianza della sostanza, ma anche per la volontà, così questi che hanno il Figlio come mediatore tra sé e Dio, siano una cosa sola non soltanto perché sono della stessa natura ma anche per la comunanza di uno stesso amore. Inoltre il Signore ci indica che egli è il mediatore grazie al quale siamo riconciliati con Dio, con queste parole: «Io in essi e tu in me, affinché siano consumati nell'unità» (*Ev. Io.* 17, 23).

La trinità (lib. VII)[1]

6, 10. [...] Allora è forse più esatto parlare di tre persone che di tre sostanze.

11. Ma perché non sembri che io usi parzialità in favore dei nostri, spingiamo più a fondo la nostra ricerca anche su questo punto. Anche i greci, è vero, se volessero, potrebbero dire tre persone (τρία πρόσωπα), così come dicono tre sostanze (τρεῖς ὑποστάσεις). Ma hanno preferito questa espressione, che forse è più conforme all'uso della loro lingua. D'altra parte per le «persone» le cose stanno allo stesso modo che per la «sostanza», perché per Dio essere ed essere persona non sono cose diverse, ma assolutamente la stessa cosa. Se essere è un termine assoluto, persona invece relativo, chiameremo allora il Padre, il Figlio e lo Spirito santo tre persone, allo stesso modo che chiamiamo certi uomini tre amici, o tre parenti, o tre vicini per le loro mutue relazioni, non per quello che ognuno è in senso assoluto. Dunque ognuno

eis amicus est duorum ceterorum, aut propinquus aut vicinus quia haec nomina relativam significationem habent. Quid ergo? Num placet dicamus Patrem personam esse Filii et Spiritus sancti, aut Filium personam esse Patris et Spiritus sancti, aut Spiritum sanctum personam esse Patris et Filii? Sed neque persona ita dici alicubi solet, neque in hac trinitate cum dicimus personam Patris aliud dicimus quam substantiam Patris. Quocirca ut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est sed quo est; ita et persona Patris non aliud quam ipse Pater est. Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum sanctum; sicut ad se dicitur Deus et magnus et bonus et iustus et si quid aliud huiusmodi. Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse, ita hoc illi est esse quod personam esse.

Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus sicut unam essentiam et unum Deum, sed dicimus tres personas, cum tres deos aut tres essentias non dicamus, nisi quia volumus vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi qua intellegitur trinitas ne omnino taceremus interrogati quid tres, cum tres esse fateremur? Nam si genus est essentia, species autem substantia sive persona ut nonnulli sentiunt. Omitto illud quod iam dixi, oportere appellari tres essentias ut appellantur tres substantiae vel personae sicut appellantur tres equi eademque animalia tria, cum sit species equus, animal genus. Neque enim species ibi pluraliter dicta est et genus singulariter tamquam diceretur tres equi unum animal, sed sicut tres equi speciali nomine ita tria animalia nomine generali. Quod si dicunt substantiae vel personae nomine non speciem significari sed aliquid singulare atque individuum, ut substantia vel persona non ita dicatur sicut dicitur homo quod

di loro è amico degli altri due, o parente o vicino, perché queste parole esprimono una relazione. Che dire dunque? Sembra forse opportuno affermare che il Padre è la persona del Figlio e dello Spirito santo, o che il Figlio è la persona del Padre e dello Spirito santo, ovvero che lo Spirito santo è la persona del Padre e del Figlio? Il termine «persona» non è usato mai in questo senso, e quando nella Trinità nominiamo la persona del Padre, non intendiamo significare altra cosa che la sostanza del Padre. Di conseguenza, come la sostanza del Padre è il Padre stesso, non ciò per cui è Padre, ma ciò per cui è; così anche la persona del Padre non è una cosa diversa dal Padre stesso, perché si dice persona in senso assoluto, non in senso relativo al Figlio o allo Spirito santo, come Dio è detto in senso assoluto grande, buono, giusto ed ogni altro attributo di questo genere. E come per lui è la stessa cosa essere ed essere Dio, essere grande, essere buono, così per lui è la stessa cosa essere ed essere persona.

Perché dunque non chiamiamo questi Tre insieme una sola persona, come li chiamiamo una sola essenza e un solo Dio, ma li chiamiamo tre persone, mentre non parliamo di tre dei o di tre essenze[2], se non perché vogliamo avere una parola che esprima in che senso si debba concepire la Trinità e non restare senza dire proprio nulla quando ci viene domandato che cosa sono questi Tre, dato che noi stessi abbiamo ammesso che sono tre? Perché se l'essenza è il genere, la sostanza (o la persona) è la specie, come alcuni ritengono. Lascio da parte ciò che ho detto prima, cioè che bisogna parlare di tre essenze, come si parla di tre sostanze o tre persone, allo stesso modo che tre cavalli sono anche chiamati tre animali, perché «cavallo» è la specie, «animale» il genere. Infatti in questo caso la specie non è al plurale ed il genere al singolare, come se si dicesse: «tre cavalli sono un animale», ma come diciamo: «tre cavalli» con nome specifico, così diciamo: «tre animali» con nome generico. Se affermano invece che il termine «sostanza» o «persona» non designa la specie, ma un qualcosa di singolare ed individuale, cosicché il termine «sostanza» o «persona» non abbia

commune est omnibus hominibus, sed quomodo dicitur hic homo velut Abraham, velut Isaac, velut Iacob, vel si quis alius qui etiam digito praesens demonstrari possit, sic quoque illos eadem ratio consequetur. Sicut enim dicuntur Abraham, Isaac, Iacob tria individua, ita tres homines et tres animae. Cur ergo et Pater et Filius et Spiritus sanctus si secundum genus et speciem et individuum etiam ista disserimus, non ita dicuntur tres essentiae ut tres substantiae seu personae? Sed hoc, ut dixi, omitto.

Illud dico, si essentia genus est, una essentia iam non habet species sicut quia genus est animal, unum animal iam non habet species. Non sunt ergo tres species unius essentiae Pater et Filius et Spiritus sanctus. Si autem species est essentia sicut species est homo, tres vero illae quas appellamus substantias sive personas sic eandem speciem communiter habent quemadmodum Abraham et Isaac et Iacob speciem quae homo dicitur communiter habent (non sicut homo subdividitur in Abraham, Isaac et Iacob, ita unus homo et in aliquos singulos homines subdividi potest; omnino enim non potest quia unus homo iam singulus homo est). Cur ergo una essentia in tres substantias vel personas subdividitur? Nam si essentia species est sicut homo, sic est una essentia sicut unus homo. An sicut dicimus aliquos tres homines eiusdem sexus, eiusdem temperationis corporis, eiusdemque animi unam esse naturam (tres enim sunt homines sed una natura), sic etiam ibi dicimus tres substantias unam essentiam, aut tres personas unam substantiam vel essentiam?

Hoc vero utcumque simile est quia et veteres qui latine locuti sunt antequam haberent ista nomina, quae non diu est ut in usum venerunt, id est essentiam vel substantiam, pro his naturam dicebant. Non itaque secundum genus et species ista

un senso equivalente a quello del termine «uomo» preso come termine comune a tutti gli uomini, ma nel senso di questa parola applicata a «questo uomo», per esempio Isacco, Abramo, Giacobbe, o a ciascun individuo la cui presenza si possa indicare con il dito, anche in questo caso avrebbe valore contro di essi lo stesso ragionamento. Come infatti Abramo, Isacco e Giacobbe nominano tre individui, così anche tre uomini e tre anime. Perché allora il Padre, il Figlio e lo Spirito santo, se applichiamo loro le categorie di genere, specie ed individuo, non sono detti tre essenze, come sono detti tre sostanze o persone? Ma, come ho detto, lascio da parte questo.

Affermo invece: se l'essenza è un genere, un'essenza che sia unica non ha specie, come, ad esempio, poiché animale è un genere, se c'è un solo animale è senza specie. Allora il Padre, il Figlio e lo Spirito santo non sono le tre specie di un'essenza unica. Se invece l'essenza è una specie, nello stesso modo in cui l'uomo è una specie, allora i Tre che chiamiamo sostanze o persone hanno in comune la stessa specie, come Abramo, Isacco e Giacobbe hanno in comune la specie umana. (La specie umana si suddivide in Abramo, Isacco, Giacobbe, ma un uomo non si può suddividere allo stesso modo in vari individui umani; questo è assolutamente impossibile, perché un uomo è già un individuo umano.) Perché dunque l'unica essenza si suddivide in tre sostanze o persone? Se infatti l'essenza è una specie, come «uomo», vale per una essenza unica ciò che vale per un uomo singolo. Quando abbiamo tre uomini dello stesso sesso, della stessa costituzione, dello stesso temperamento, dello stesso carattere, diciamo che sono di una stessa natura (vi sono infatti tre uomini, ma una sola natura); è dunque nello stesso senso che parliamo qui di tre sostanze e una sola essenza, o di tre persone e una sola sostanza o essenza?

Senza dubbio si tratta di una cosa del tutto simile, perché gli antichi che parlavano in latino, prima di conoscere i termini di «sostanza» o «essenza», che sono venuti in uso di recente, usavano al loro posto quello di «natura». Dunque noi usiamo questi ter-

dicimus sed quasi secundum communem eandemque materiem. Sicut ex eodem auro si fierent tres statuae, diceremus tres statuas unum aurum, nec tamen genus diceremus aurum, species autem statuas; nec aurum speciem, statuas vero individua. Nulla quippe species individua sua transgreditur ut aliquid extra comprehendat. Cum enim definiero quid sit homo, quod est nomen speciale, singuli quique homines quae sunt individua eadem definitione continentur, nec aliquid ad eam pertinet quod homo non sit. Cum vero aurum definiero, non solae statuae si aureae fuerint sed et anuli et si quid aliud de auro fuerit ad aurum pertinebit. Etsi nihil inde fiat, aurum dicitur quia etiamsi non sint aureae, non ideo non erunt statuae. Item nulla species excedit definitionem generis sui. Cum enim definiero animal, quoniam generis huius species est equus, omnis equus animal est, non autem statua omnis aurum est. Ideo quamvis in tribus statuis aureis recte dicamus tres statuas unum aurum, non tamen ita dicimus ut genus aurum, statuas vero species intellegamus.

Nec sic ergo trinitatem dicimus tres personas vel substantias unam essentiam et unum Deum tamquam ex una materia tria quaedam subsistant, etiamsi quidquid illud est in his tribus explicatum sit; non enim aliquid aliud eius essentiae est praeter istam trinitatem. Tamen tres personas eiusdem essentiae vel tres personas unam essentiam dicimus; tres autem personas ex eadem essentia non dicimus quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona sicut tres statuas ex eodem auro possumus dicere; aliud enim est illic esse aurum, aliud esse statuas. Et cum dicuntur tres homines una natura vel tres homines eiusdem naturae, possunt etiam dici tres homines ex

mini non nel senso del genere o della specie, ma per indicare, per così dire, una materia comune ed identica. Così, se venissero formate dallo stesso lingotto d'oro tre statue, diremmo tre statue un solo lingotto d'oro, ma non diremmo che l'oro è il genere, le statue la specie, né che l'oro è la specie, le statue gli individui. Non esiste alcuna specie che vada oltre i suoi individui ed abbracci un elemento estraneo. Infatti, quando avrò definito l'uomo, che è un termine specifico, tutti i singoli uomini che sono individui sono contenuti nella stessa definizione, e non entra in essa alcun elemento specifico che non s'incontri nell'uomo. Invece se definisco l'oro, apparterranno all'oro non solo le statue, supponendo che siano d'oro, ma anche gli anelli e tutto ciò che è formato da questo metallo. Anche se non si costruisce nulla con esso, rimane oro, perché d'altra parte le statue, anche se non sono d'oro, non per questo non saranno statue. Allo stesso modo nessuna specie va oltre i limiti della definizione del suo genere. Infatti quando definisco l'animale, poiché il cavallo è una specie di questo genere, ogni cavallo è animale, ma non ogni statua è d'oro. Perciò, sebbene a proposito di tre statue d'oro sia esatto parlare di tre statue e di un solo lingotto d'oro, non diciamo questo per fare intendere che l'oro è il genere, le statue la specie.

Non è dunque in questo senso che noi chiamiamo la Trinità tre persone o sostanze, una essenza ed un solo Dio, come se vi fossero tre realtà che sussistono formate dalla stessa materia, sebbene questa materia – qualunque cosa essa sia – sia suddivisa tra questi Tre. Infatti non c'è qualche altra cosa che appartenga alla essenza divina in aggiunta alla Trinità. Tuttavia diciamo: le tre persone sono della stessa essenza, o le tre persone sono una sola essenza, ma non diciamo: le tre persone sono state formate dalla stessa essenza – come se qui una cosa fosse l'essenza, altra cosa la persona – come possiamo parlare di tre statue formate dallo stesso oro, perché in questo caso una cosa è essere oro, altra cosa essere statue. E quando diciamo: tre uomini sono una sola natura, o: tre uomini sono di una stessa natura, possiamo anche dire: tre

eadem natura quoniam ex eadem natura et alii tales homines possunt exsistere; in illa vero essentia trinitatis nullo modo alia quaelibet persona ex eadem essentia potest exsistere. Deinde in his rebus non tantum est unus homo quantum tres homines simul, et plus aliquid sunt homines duo quam unus homo; et in statuis aequalibus plus auri est tres simul quam singulae, et minus auri est una quam duae. At in Deo non ita est; non enim maior essentia est Pater et Filius simul quam solus Pater aut solus Filius, sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis, quod «animalis homo non percipit». Non enim potest cogitare nisi moles et spatia vel minuta vel grandia volitantibus in animo eius phantasmatis tamquam imaginibus corporum.

de trinitate (lib. XIII)

10, 13. Eos itaque qui dicunt: «Itane defuit Deo modus alius quo liberaret homines a miseria mortalitatis huius ut unigenitum filium Deum sibi coaeternum hominem fieri vellet induendo humanam animam et carnem mortalemque factum mortem perpeti?». Parum est sic refellere ut istum modum quo nos per «mediatorem Dei et hominum hominem Christum Iesum» Deus liberare dignatur asseramus bonum et divinae congruum dignitati; verum etiam ut ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse cuius potestati cuncta aequaliter subiacent, sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse nec esse oportuisse. Quid enim tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram mentesque mortalium conditione ipsius mortalitatis abiectas

uomini provengono da una stessa natura, perché anche altri simili uomini possono aver origine dalla stessa natura. Nell'essenza della Trinità, invece, è assolutamente impossibile che qualsiasi altra persona possa aver origine da questa stessa essenza. Inoltre nelle cose di questo mondo, un uomo solo non è tanto quanto tre uomini insieme, e due uomini sono più che un uomo solo; e se sono della stessa dimensione c'è più oro in tre statue insieme che in una sola e c'è meno oro in una che in due. Ma in Dio le cose non stanno così; il Padre e il Figlio insieme non costituiscono un'essenza più grande che il Padre solo o il Figlio solo, ma insieme queste tre sostanze o persone (se si deve chiamarle così) sono uguali a ciascuna di esse. È ciò che «l'uomo carnale non comprende» (*1 Ep. Cor.* 2, 14), perché i fantasmi che volteggiano nella sua anima rappresentandogli i corpi, gli permettono di concepire soltanto masse ed estensioni, piccole o grandi.

La trinità (lib. XIII)[1]

10, 13. Vi sono di quelli che dicono: «Dio non aveva un altro modo di liberare gli uomini dalla miseria di questa condizione mortale? Era necessario che egli volesse che il suo Figlio unigenito, Dio eterno come lui, si facesse uomo, rivestendo un'anima ed una carne umana, ed una volta divenuto mortale, soffrisse la morte?»[2]. Per confutare questa obiezione è insufficiente affermare che è buono e conforme alla dignità divina questo modo, con il quale Dio si è degnato di liberarci «per mezzo del mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo» (*1 Ep. Ti.* 2, 5)[3]; è pure insufficiente rispondere mostrando che Dio, alla cui potenza tutto è ugualmente sottomesso, aveva la possibilità di fare uso di un altro modo; ma bisogna mostrare che non c'era né vi sarebbe potuto essere un altro modo più conveniente per risanare la nostra miseria. Infatti, per risollevare la nostra speranza, per impedire agli spiriti dei mortali, abbattuti per la condizione della loro

ab immortalitatis desperatione liberandas quam ut demonstraretur nobis quanti nos penderet Deus quantumque diligeret? Quid vero huius rei tanto isto indicio manifestius atque praeclarius quam ut Dei filius immutabiliter bonus in se manens quod erat et a nobis pro nobis accipiens quod non erat praeter suae naturae detrimentum nostrae dignatus inire consortium prius sine ullo malo suo merito mala nostra perferret, ac sic iam credentibus quantum nos diligat Deus et quod desperabamus iam sperantibus dona in nos sua sine ullis bonis meritis nostris, immo praecedentibus et malis meritis nostris, indebita largitate conferret?

14. Quia et ea quae dicuntur merita nostra dona sunt eius. Ut enim fides per dilectionem operetur, «caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis». Tunc est autem datus quando est Iesus resurrectione clarificatus; tunc enim eum se missurum esse promisit et misit quia tunc sicut de illo scriptum est et ante praedictum: «Ascendit in altum, captivavit captivitatem, dedit dona hominibus». Haec dona sunt merita nostra quibus ad summum bonum immortalis beatitudinis pervenimus. «Commendat autem», inquit apostolus, «caritatem suam Deus in nobis quoniam cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est. Multo magis iustificati nunc in sanguine ipsius salvi erimus ab ira per ipsum». Adhuc addit et dicit: «Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius, multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius».

Quos peccatores dixit prius, hos posterius inimicos Dei; et quos prius iustificatos in sanguine Iesu Christi, eos posterius

mortalità, di disperare nell'immortalità, che c'era di più necessario che mostrarci quanto Dio ci apprezzi e quanto ci ami? Esisteva di ciò una prova più luminosa e convincente di questa: che il Figlio di Dio[4] immutabilmente buono, restando in sé stesso ciò che egli era, e ricevendo da noi, per noi, ciò che non era[5], degnatosi, senza nulla perdere della sua natura, di divenire partecipe della nostra, abbia prima portato su di sé i nostri mali senza aver mai demeritato, commettendo qualcosa di male, e così, credendo noi ormai quanto Dio ci ami e sperando ormai ciò di cui disperavamo, abbia sparso su di noi, con una larghezza totalmente gratuita, i suoi doni, senza che nulla meritassimo per aver fatto qualcosa di buono, anzi avendo demeritato per quanto abbiamo fatto di male?

14. Perché anche quelli che sono chiamati meriti nostri, sono suoi doni. Infatti affinché la fede operi per mezzo dell'amore[6], «la carità di Dio è stata diffusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo che ci è stato dato» (*Ep. Rom.* 5, 5). E ci è stato dato quando Gesù è stato glorificato con la risurrezione (cfr. *Ev. Io.* 7, 39). È allora infatti che egli ha promesso di mandare lo Spirito (cfr. *Ev. Io.* 15, 26; 16, 7) e l'ha mandato (cfr. *Ev. Io.* 20, 22), perché allora, come è stato scritto e predetto di lui: «Ascendendo in alto, ha reso schiava la schiavitù, e dette doni agli uomini» (*Ep. Eph.* 4, 8)[7]. Questi doni sono i nostri meriti, mediante i quali giungiamo al bene supremo della beatitudine eterna. «Dio», dice l'apostolo, «mostra la sua carità verso di noi, in questo che, quando eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi. A maggior ragione ora, che siamo giustificati per il suo sangue, saremo per mezzo di lui salvati dall'ira» (*Ep. Rom.* 5, 8-9). Egli aggiunge ancora: «Se infatti, essendo nemici, siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, a maggior ragione, una volta riconciliati, saremo salvi nella sua vita» (*Ep. Rom.* 5, 10).

Coloro che prima ha chiamato peccatori, li chiama poi nemici di Dio, e coloro che prima ha chiamato giustificati per mezzo del

reconciliatos per mortem filii Dei; et quos prius salvos ab ira per ipsum, eos postea salvos in vita ipsius. Non ergo ante istam gratiam quoquo modo peccatores, sed in talibus peccatis fuimus ut inimici essemus Dei. Superius autem idem apostolus nos peccatores et inimicos Dei duobus identidem nominibus appellavit, uno velut mitissimo, alio plane atrocissimo dicens: «Si enim Christus cum infirmi essemus adhuc iuxta tempus pro impiis mortuus est». Quos infirmos eosdem impios nuncupavit. Leve aliquid videtur infirmitas, sed aliquando talis est ut impietas nominetur. Nisi tamen infirmitas esset, medicum necessarium non haberet, qui est hebraice Iesus, graece σωτήρ, nostra autem locutione salvator. Quod verbum latina lingua antea non habebat, sed habere poterat sicut potuit quando voluit. Haec autem apostoli sententia praecedens ubi ait: «Adhuc cum infirmi essemus iuxta tempus pro impiis mortuus est», cohaeret his duabus sequentibus quarum in una dixit peccatores, in alia inimicos Dei, tamquam illis singulis reddiderit singula, peccatores ad infirmos, inimicos Dei referens ad impios.

11, 15. Sed quid est «iustificati in sanguine ipsius»? Quae vis est huius sanguinis obsecro ut in eo iustificentur credentes? Et quid est «reconciliati per mortem Filii eius»? Itane vero cum irasceretur nobis Deus pater vidit mortem Filii sui pro nobis et placatus est nobis? Numquid ergo Filius eius usque adeo nobis iam placatus erat ut pro nobis etiam dignaretur mori, Pater vero usque adeo adhuc irascebatur ut nisi Filius pro nobis moreretur non placaretur? Et quid est quod alio loco idem ipse doctor gentium: «Quid ergo», inquit, «dicemus

sangue di Gesù Cristo, li chiama poi riconciliati per mezzo della morte del Figlio di Dio, e coloro che prima ha chiamato salvi dall'ira per mezzo di lui, li chiama poi salvi nella vita di lui. Dunque prima di questa grazia non eravamo dei peccatori qualsiasi, ma eravamo immersi in tali peccati da essere nemici di Dio. Prima lo stesso apostolo ci aveva chiamati peccatori e nemici di Dio, con due nomi nello stesso tempo, uno in qualche modo molto indulgente, l'altro senz'altro molto severo, affermando: «Dunque Cristo, quando noi ancora eravamo deboli, nel tempo stabilito, è morto per gli empi» (*Ep. Rom.* 5, 6). Coloro che chiama deboli, sono gli stessi che chiama anche empi. La debolezza sembra un male leggero, ma essa giunge talvolta al punto di meritare il nome di empietà. Tuttavia se non fosse debolezza, non avrebbe necessità del medico; che è ciò che significa Gesù in ebraico, σωτήρ in greco, salvatore nella nostra lingua. Prima la lingua latina non possedeva questa parola, ma poteva possederla, come poté possederla quando lo volle. Ora questa frase dell'apostolo che ho appena citato: «Quando eravamo ancora deboli, nel tempo stabilito è morto per gli empi» (*Ep. Rom.* 5, 6), è in armonia con le due seguenti in cui, nell'una ci chiama peccatori, nell'altra nemici di Dio, come se volesse stabilire una corrispondenza, parola per parola, tra i peccatori e i deboli, i nemici di Dio e gli empi.

11, 15. Ma che significano le parole: «Giustificati nel suo sangue»?[8] Qual è, chiedo, la forza di questo sangue, capace di giustificare i credenti? E che significano queste parole: «Riconciliati per mezzo della morte del Figlio suo»? Bisognerà forse pensare che, essendo Dio Padre adirato contro di noi, vide morire il Figlio suo per noi e placò la sua ira contro di noi? Suo Figlio si era dunque riconciliato con noi fino al punto di degnarsi di morire per noi, mentre il Padre restava ancora adirato contro di noi fino al punto di non riconciliarsi con noi, se non nel caso che il Figlio suo morisse per noi? Ma allora che significa ciò che dice in un altro passo lo stesso dottore dei gentili: «Che diremo allora a riguar-

ad haec? Si Deus pro nobis, quis contra nos? Qui Filio proprio non pepercit sed pro nobis omnibus tradidit eum, quomodo non et cum illo omnia nobis donavit?»? Numquid nisi iam placatus esset Pater proprio Filio non parcens pro nobis eum traderet? Nonne videtur haec illi velut adversa esse sententia? In illa moritur pro nobis Filius, et reconciliatur nobis Pater per eius mortem; in hac autem tamquam prior nos dilexerit Pater, ipse propter nos Filio non parcit, ipse pro nobis eum tradit ad mortem. Sed video quod et antea Pater dilexit nos non solum antequam pro nobis Filius moreretur, sed antequam conderet mundum ipso teste apostolo qui dicit: «Sicut elegit nos in ipso ante constitutionem mundi». Nec Filius Patre sibi non parcente pro nobis velut invitus est traditus quia et de ipso dictum est: «Qui me dilexit et tradidit se ipsum pro me». Omnia ergo simul et Pater et Filius et amborum Spiritus pariter et concorditer operantur. Tamen «iustificati» sumus «in Christi sanguine» et «reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius», et quomodo id factum sit ut potero etiam hic quantum satis videbitur explicabo.

12, 16. Quadam iustitia Dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum peccato primi hominis in omnes utriusque sexus commixtione nascentes originaliter transeunte et parentum primorum debito universos posteros obligante. Haec traditio prius in genesi significata est ubi cum serpenti dictum esset: «Terram manducabis», homini dictum est: «Terra es et in terram ibis». Eo quod dictum est «in terram ibis», mors corporis praenuntiata est quia nec ipsam fuerat expertus si permansisset ut factus est rectus; quod vero viventi ait:

do di tutto questo? Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? Egli che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma che l'ha consegnato per tutti noi, come non fu disposto a darci ogni cosa insieme a lui?» (*Ep. Rom.* 8, 31-2)? Se non fosse già stato placato, il Padre, non risparmiando il suo proprio Figlio, l'avrebbe forse consegnato per noi? Questa affermazione non sembra contraddire la precedente? Secondo la prima, il Figlio muore per noi e il Padre è riconciliato con noi per mezzo della sua morte; nella seconda è il Padre che, come se ci avesse amato per primo[9], lui stesso non risparmia il Figlio a causa di noi, lui stesso per noi lo consegna alla morte. Ma vedo che il Padre ci ha amato anche prima, non solo prima che il Figlio morisse per noi, ma prima che creasse il mondo, secondo la testimonianza dello stesso apostolo che dice: «Come in lui ci ha eletti, prima ancora della costituzione del mondo» (*Ep. Eph.* 1, 4). E il Figlio, che il Padre non ha risparmiato, non è stato consegnato per noi come se ciò fosse contrario al suo volere, perché anche di lui l'apostolo dice: «Lui che mi ha amato e si è consegnato per me» (*Ep. Gal.* 2, 20). Dunque tutto ciò che fanno il Padre, il Figlio e lo Spirito di ambedue, lo fanno insieme, tutti ugualmente ed in perfetto accordo; tuttavia siamo stati «giustificati nel sangue di Cristo», e «siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo» (*Ep. Rom.* 5, 9-10). In che modo questo è accaduto lo spiegherò ora, come lo potrò e quanto mi sembrerà sufficiente.

12, 16. Per un effetto della giustizia divina il genere umano è stato consegnato al potere del diavolo, poiché il peccato del primo uomo si trasmette per via d'origine a tutti coloro che nascono dall'unione dei due sessi, e il debito dei nostri primi genitori grava su tutti i loro discendenti. Questa sottomissione al diavolo si trova già espressa nel Genesi, dove, dopo aver detto al serpente: «Mangerai terra» (*Gen.* 3, 14), Dio dice all'uomo: «Tu sei terra e ritornerai alla terra»[10]. Le parole: «Tu ritornerai alla terra» preannunciano la morte del corpo, morte che, anch'essa, sarebbe stata risparmiata all'uomo se fosse rimasto nella giustizia nella

«Terra es», ostendit totum hominem in deterius commutatum. Tale est enim: «Terra es», quale illud: «Non permanebit spiritus meus in hominibus istis quoniam caro sunt». Tunc ergo demonstravit ei traditum cui dictum fuerat: «Terram manducabis». Apostolus autem apertius hoc praedicat ubi dicit: «Et vos cum essetis mortui delictis et peccatis vestris in quibus aliquando ambulastis secundum saeculum mundi huius, secundum principem potestatis aeris, spiritus eius qui nunc operatur in filiis diffidentiae in quibus et nos omnes aliquando conversati sumus in desideriis carnis nostrae facientes voluntates carnis et affectionum, et eramus natura filii irae sicut et ceteri».

Filii diffidentiae sunt infideles, et quis hoc non est antequam fidelis fiat? Quocirca omnes homines ab origine sub principe sunt potestatis aeris qui operatur in filiis diffidentiae. Et quod dixi: «ab origine», hoc est quod dicit apostolus: «natura», et se fuisse sicut et ceteros, natura scilicet ut est depravata peccato non ut recta creata est ab initio. Modus autem iste quo traditus est homo in diaboli potestatem non ita debet intellegi tamquam hoc Deus fecerit aut fieri iusserit, sed quod tantum permiserit, iuste tamen. Illo enim deserente peccantem peccati auctor ilico invasit. Nec ita sane Deus deseruit creaturam suam ut non se illi exhiberet Deum creantem et vivificantem et inter poenalia mala etiam bona malis multa praestantem; non enim continuit in ira sua miserationes suas. Nec hominem a lege suae potestatis amisit quando in diaboli potestate esse permisit quia nec ipse diabolus a potestate omnipotentis alienus est sicut neque a bonitate. Nam et maligni

quale è stato creato. Ma le parole: «Tu sei terra», dette all'uomo ancora vivente, mostrano che tutto l'uomo si è cambiato in peggio. Le parole: «Tu sei terra», hanno infatti lo stesso senso di quelle: «Il mio Spirito non rimarrà in questi uomini, perché sono carne» (*Gen.* 6, 3). Così dunque Dio dimostrò che aveva consegnato l'uomo a colui, al quale aveva detto: «Mangerai terra». L'apostolo dichiara questa stessa cosa più apertamente, quando scrive: «Anche voi, che eravate morti per le vostre colpe e i vostri peccati, nei quali in un certo tempo camminaste, secondo lo spirito di questo mondo, seguendo il principe delle potenze dell'aria, lo spirito che ora agisce nei figli della disobbedienza, con i quali anche noi tutti abbiamo vissuto un tempo secondo i desideri della carne, compiendo le volontà delle nostre concupiscenze carnali; ed eravamo per natura figli dell'ira, come gli altri» (*Ep. Eph.* 2, 1-3).

I figli della disobbedienza sono gli infedeli, ma chi non lo è, prima di divenire fedele? Perciò tutti gli uomini sono dall'origine sottomessi al principe della potenza dell'aria che opera nei figli della disobbedienza. L'espressione «dall'origine» equivale a quella dell'apostolo: per natura, quando egli anche confessa di essere stato come gli altri; si tratta della natura come è stata degradata dal peccato, non come è stata creata giusta al principio. Quanto al modo in cui l'uomo è stato consegnato al potere del diavolo, non bisogna intendere che Dio abbia comandato o fatto che accadesse questo, ma lo ha soltanto permesso, giustamente tuttavia. Infatti al momento in cui Dio ha abbandonato il peccatore, subito l'autore del peccato se ne è impossessato. Benché veramente Dio non abbia abbandonato la sua creatura fino al punto di non farle sentire la sua azione creatrice e vivificatrice e di non darle, mescolati ai mali che sono la pena del peccato, molti beni. Perché nella sua ira non ritirò la sua misericordia[11]; né ha sottratto l'uomo alla legge della sua potenza, quando ha permesso che fosse sotto il potere del diavolo, perché nemmeno il diavolo stesso sfugge alla potenza dell'Onnipotente, come neppure alla sua

angeli unde qualicumque subsisterent vita nisi per eum «qui vivificat omnia»? Si ergo commissio peccatorum per iram Dei iustam hominem subdidit diabolo, profecto remissio peccatorum per reconciliationem Dei benignam eruit hominem a diabolo.

13, 17. Non autem diabolus potentia Dei sed iustitia superandus fuit. Nam quid omnipotente potentius, aut cuius creaturae potestas potestati creatoris comparari potest? Sed cum diabolus vitio perversitatis suae factus sit amator potentiae et desertor oppugnatorque iustitiae (sic enim et homines eum tanto magis imitantur quanto magis neglecta vel etiam perosa iustitia potentiae student eiusque vel adeptione laetantur vel inflammantur cupiditate), placuit Deo ut propter eruendum hominem de diaboli potestate non potentia diabolus sed iustitia vinceretur, atque ita et homines imitantes Christum iustitia quaererent diabolum vincere non potentia. Non quod potentia quasi mali aliquid fugienda sit, sed ordo servandus est quo prior est iustitia. Nam quanta potentia potest esse mortalium? Teneant ergo mortales iustitiam; potentia immortalibus dabitur. Cui comparata quantalibet eorum hominum qui potentes vocantur in terra ridicula infirmitas invenitur, et ibi «foditur peccatori fovea» ubi videntur mali plurimum posse. Cantat autem iustus et dicit: «Beatus homo quem tu erudieris, Domine, et ex lege tua docueris eum ut mitiges eum a diebus malignis donec fodiatur peccatori fovea. Quoniam non repellet Dominus plebem suam et haereditatem suam non derelinquet quoadusque iustitia convertatur in iudicium, et qui habent eam omnes recto sunt corde». Hoc igitur tempore quo differtur potentia populi Dei non repellet

bontà. Infatti, come potrebbero sussistere anche gli angeli cattivi, qualunque sia la loro vita, se non per virtù di colui «che tutto vivifica» (*1 Ep. Ti.* 6, 13)? Se dunque l'uomo, commettendo il peccato, per una giusta ira di Dio è stato sottomesso al diavolo, Dio, rimettendo il peccato, per una benevola riconciliazione, ha strappato l'uomo al diavolo.

13, 17. Il diavolo non doveva essere superato dalla potenza, ma dalla giustizia di Dio. Infatti che c'è di più potente dell'Onnipotente? O quale creatura ha una potenza comparabile a quella del creatore? Ma il diavolo, per il vizio della sua perversità, si è innamorato della potenza, ha abbandonato e combattuto la giustizia; gli uomini a loro volta imitano tanto più il diavolo quanto più trascurano e perfino aborriscono la giustizia per aspirare alla potenza e godono del possesso o bruciano dal desiderio di essa; e così piacque a Dio, per sottrarre l'uomo al potere del diavolo, di vincere il diavolo non con la potenza ma con la giustizia, affinché anche gli uomini, ad imitazione di Cristo, cercassero di vincere il diavolo con la giustizia, non con la potenza. Non che la potenza sia da fuggire come qualcosa di male, ma bisogna rispettare l'ordine secondo il quale la giustizia è al primo posto. Quanto grande può essere infatti la potenza dei mortali? Conservino dunque la giustizia fin che sono mortali, la potenza sarà loro data quando saranno immortali. In confronto a questa la potenza di quegli uomini che sono chiamati potenti sulla terra – per quanto grande essa sia – non è che una debolezza ridicola e dove sembra che i cattivi abbiano il maggior potere, là «si scava la fossa per il peccatore» (*Ps.* 93, 13). Il giusto invece canta e dice: «Beato l'uomo che tu istruisci, o Signore, e al quale dai l'insegnamento della tua legge per rasserenarlo nei giorni dell'afflizione, fino a quando si scavi una fossa per il peccatore. Perché il Signore non respingerà il suo popolo e non abbandonerà la sua eredità; fino a quando la giustizia si muti in giudizio; e tutti coloro che la possiedono hanno il cuore retto» (*Ps.* 93, 12-5). Dunque durante questo tempo in cui non si manifesta ancora la potenza del popolo di Dio il Si-

Dominus plebem suam et haereditatem suam non derelinquet quantalibet acerba et indigna ipsa humilis atque infirma patiatur quoadusque iustitia quam nunc habet infirmitas piorum convertatur in iudicium, hoc est iudicandi accipiat potestatem, quod iustis in finem servatur cum praecedentem iustitiam ordine suo fuerit potentia subsecuta. Potentia quippe adiuncta iustitiae vel iustitia accedente potentiae iudiciariam potestatem facit. Pertinet autem iustitia ad voluntatem bonam, unde dictum est ab angelis nato Christo: «Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis». Potentia vero sequi debet iustitiam non praeire, ideo et in rebus secundis ponitur, id est prosperis; «secundae» autem a «sequendo» sunt dictae. Cum enim beatum faciant sicut superius disputavimus duae res, bene velle et posse quod velis, non debet esse illa perversitas quae in eadem disputatione notata est ut ex duabus rebus quae faciunt beatum posse quod velit homo eligat et velle quod oportet negligat cum prius debeat habere voluntatem bonam, magnam vero postea potestatem. Bona porro voluntas purganda est a vitiis a quibus si vincitur homo, ad hoc vincitur ut male velit, et bona iam voluntas eius quomodo erit? Optandum est itaque ut potestas nunc detur sed contra vitia propter quae vincenda potentes esse nolunt homines et volunt propter vincendos homines. Utquid hoc nisi ut vere victi falso vincant, nec sint veritate sed opinione victores? Velit homo prudens esse, velit fortis, velit temperans, velit iustus, atque ut haec veraciter possit potentiam plane optet, atque appetat ut potens sit in se ipso et miro modo adversum se ipsum pro se ipso. Cetera vero quae bene vult et ta-

gnore non respingerà il suo popolo e non abbandonerà la sua eredità, per quanto grandi siano le amarezze e le umiliazioni che essa debba subire nella sua umiltà e debolezza, fino a quando la giustizia che posseggono, malgrado la loro debolezza, gli uomini pii, si muti in giudizio, cioè fino a quando la giustizia non riceva il potere di giudicare. Tale privilegio è riservato ai giusti per la fine dei tempi, allorquando la potenza, seguendo il suo ordine, farà seguito alla giustizia che l'ha preceduta. Infatti è la potenza appoggiata sulla giustizia o la giustizia unita con la potenza, che costituisce il potere di giudicare. Ora la giustizia appartiene alla volontà buona: per questo gli angeli, alla nascita di Cristo, hanno detto: «Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini di buona volontà» (*Ev. Luc.* 2, 14). Ma la potenza deve seguire la giustizia, non precederla, perciò trova il suo posto anche nelle «res secundae», cioè nella prosperità. Ora la parola «secundae» (prospere) deriva dal verbo «sequi» (seguire). Infatti, poiché come abbiamo detto prima[12] sono necessarie due cose per rendere l'uomo beato: volere il bene e potere ciò che si vuole, bisogna, come abbiamo notato nella medesima discussione, che sia assente quel disordine perverso che fa sì che l'uomo, fra queste due condizioni della felicità, scelga di potere ciò che vuole e trascuri di volere ciò che conviene, dato che deve prima avere una volontà buona e soltanto dopo una grande potenza. Ora la volontà per essere buona deve essere purgata dai vizi; se l'uomo è vinto da essi, la sconfitta lo trascina a volere il male; come allora la sua volontà sarà buona? Perciò bisogna augurarsi che la potenza sia data fin d'ora, però contro i vizi, ma gli uomini non vogliono essere potenti per vincere i vizi, bensì per vincere gli uomini. A che cosa li porta questo se non ad essere effettivamente vinti riportando una vittoria ingannevole, essendo vincitori apparentemente, non realmente? L'uomo voglia essere prudente, forte, temperante, giusto e, per poter esserlo veramente, ambisca in realtà alla potenza e desideri di essere potente in sé stesso e paradossalmente potente contro sé stesso in favore di sé stesso. Quanto agli altri

men non potest sicuti est immortalitas et vera ac plena felicitas desiderare non cesset et patienter exspectet.

14, 18. Quae est igitur iustitia qua victus est diabolus? Quae nisi iustitia Iesu Christi? Et quomodo victus est? Quia cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen. Et utique iustum est ut debitores quos tenebat liberi dimittantur in eum credentes quem sine ullo debito occidit. Hoc est quod iustificari dicimur «in Christi sanguine». Sic quippe in remissionem peccatorum nostrorum innocens ille sanguis effusus est. Unde se dicit in psalmis «in mortuis liberum»; solus enim a debito mortis liber est mortuus. Hinc et in alio psalmo dicit: «Quae non rapui tunc exsolvebam», rapinam volens intellegi peccatum quia usurpatum est contra licitum. Unde per os etiam carnis suae sicut in evangelio legitur dicit: «Ecce venit princeps huius mundi et in me nihil invenit», id est nullum peccatum, «sed ut sciant omnes», inquit, «quia voluntatem patris mei facio, surgite, eamus hinc». Et pergit inde ad passionem ut pro debitoribus nobis quod ipse non debebat exsolveret.

Numquid isto iure aequissimo diabolus vinceretur si potentia Christus cum illo agere non iustitia voluisset? Sed postposuit quod potuit ut prius ageret quod oportuit; ideo autem illum esse opus erat et hominem et Deum. Nisi enim homo esset, non posset occidi; nisi et Deus esset, non crederetur noluisse quod potuit sed non potuisse quod voluit, nec ab eo potentiae praelatam fuisse iustitiam sed ei defuisse potentiam putaremus. Nunc vero humana pro nobis passus est quia homo erat; sed si noluisset, etiam hoc non pati potuisset quia et

beni che vuole con una volontà buona, ma che esulano dal suo potere, come l'immortalità, la vera e perfetta felicità, non cessi di desiderarli e li aspetti con pazienza.

14, 18. Qual è dunque questa giustizia che ha vinto il diavolo? Quale, se non quella di Gesù Cristo? E come fu vinto il demonio? Perché ha ucciso Cristo, benché non trovasse in lui nulla che meritasse la morte. Allora è giusto che siano messi in libertà i debitori che teneva sotto di sé, quando credono in colui che senza alcun debito è stato ucciso da lui. Questo significa l'affermazione che noi siamo giustificati «nel sangue di Cristo» (*Ep. Rom.* 5, 9), perché è così che quel sangue innocente è stato sparso per la remissione dei nostri peccati (cfr. *Ev. Matth.* 26, 28). Ecco perché nei Salmi Cristo si dice «libero tra i morti» (*Ps.* 87, 6), perché è il solo ad essere morto senza dover pagare il debito della morte. Per questo in un altro Salmo dice: «Ho restituito ciò che non avevo rubato» (*Ps.* 68, 5), volendo far comprendere che il peccato è una rapina, perché è arrogarsi un diritto che non si ha. Così Cristo dice nel Vangelo, e questa volta con le sue proprie labbra: «Ecco che viene il principe di questo mondo e non trova nulla in me» (*Ev. Io.* 14, 30), cioè nessun peccato; «ma affinché tutti sappiano che faccio la volontà del Padre mio, alzatevi ed usciamo di qui» (*Ev. Io.* 14, 31). E va verso la sua passione al fine di pagare per noi debitori quel debito che egli non aveva.

Il diavolo sarebbe stato vinto con questa rigorosa equità, se Cristo avesse voluto trattare con lui sul piano della potenza e non su quello della giustizia? Ma rimandò ad un secondo tempo ciò che poteva, per fare prima ciò che conveniva. È per questo che bisognava che egli fosse insieme uomo e Dio. Se non fosse stato uomo, non avrebbe potuto essere ucciso; se non fosse stato anche Dio, non si sarebbe creduto che non voleva ciò che poteva, ma invece che non poteva ciò che voleva, e non penseremmo che abbia preferito la giustizia alla potenza, ma che la potenza gli sia mancata. In realtà ha patito per noi sofferenze umane, perché era uomo, ma, se non lo avesse voluto, avrebbe anche potuto non

Deus erat. Ideo gratior facta est in humilitate iustitia quia posset si noluisset humilitatem non perpeti tanta in divinitate potentia, ac sic a moriente tam potente nobis mortalibus impotentibus et commendata est iustitia et promissa potentia. Horum enim duorum unum fecit moriendo, alterum resurgendo. Quid enim iustius quam usque ad mortem crucis pro iustitia pervenire? Et quid potentius quam resurgere a mortuis et in caelum cum ipsa carne in qua est occisus ascendere? Et iustitia ergo prius et potentia postea diabolum vicit, iustitia scilicet quia nullum peccatum habuit et ab illo est iniustissime occisus, potentia vero quia revixit mortuus numquam postea moriturus. Sed potentia diabolum vicisset etiamsi ab illo non potuisset occidi, quamvis maioris sit potentiae etiam ipsam mortem vincere resurgendo quam vitare vivendo. Sed aliud est propter quod iustificamur «in Christi sanguine» cum per remissionem peccatorum eruimur de diaboli potestate; hoc ad id pertinet quod a Christo iustitia diabolus vincitur non potentia. Ex infirmitate quippe quam suscepit in carne mortali non ex immortali potentia crucifixus est Christus, de qua tamen infirmitate ait apostolus: «Quod infirmum est Dei fortius est hominibus».

15, 19. Non est itaque difficile videre diabolum victum quando qui ab illo occisus est resurrexit. Illud est maius et ad intellegendum profundius, videre diabolum victum quando sibi vicisse videbatur, id est quando Christus occisus est. Tunc enim sanguis ille, quoniam eius erat qui nullum habuit omnino peccatum, ad remissionem nostrorum fusus est peccatorum ut quia eos diabolus merito tenebat quos peccati reos conditione mortis obstrinxit, hos per eum merito dimitteret quem

patirle, perché era anche Dio. Perciò la giustizia ci è divenuta più gradita in queste umiliazioni, perché egli avrebbe potuto, se lo avesse voluto, non soffrire queste umiliazioni, tanto è grande la potenza nella divinità; e così, morendo, lui che è tanto potente, ha insegnato a noi mortali impotenti la giustizia e promesso la potenza; di queste due cose una fece morendo, l'altra risorgendo. Che c'è infatti di più giusto che giungere fino a morire in croce[13] per la giustizia? E che c'è di più potente che risorgere dai morti e salire al cielo con la stessa carne nella quale è stato ucciso? Egli ha dunque vinto il diavolo prima con la giustizia, poi con la potenza; con la giustizia, perché fu senza peccato[14], e fu da lui ucciso in modo supremamente ingiusto; con la potenza, perché, morto, è ritornato alla vita per non più morire[15]. Ma avrebbe vinto il diavolo con la potenza, anche se questi non avesse potuto ucciderlo, sebbene sia frutto di maggior potenza vincere anche la stessa morte risorgendo, che evitarla vivendo. Ma altro è ciò che ci giustifica «nel sangue di Cristo» (*Ep. Rom.* 5, 9), quando siamo strappati per mezzo della remissione dei peccati al potere del diavolo: ciò è dovuto al fatto che il diavolo viene vinto da Cristo con la giustizia, non con la potenza. Cristo infatti fu crocifisso per la debolezza che assunse nella carne mortale, non per la sua immortale potenza; sebbene della sua debolezza l'apostolo dica: «La debolezza di Dio è più forte degli uomini» (*1 Ep. Cor.* 1, 25).

15, 19. Non è dunque difficile vedere che il diavolo è stato vinto, una volta risuscitato colui che egli ha ucciso. È una cosa più grande, un mistero più profondo per la nostra intelligenza, vedere che il diavolo è stato vinto, quando gli sembrava di aver vinto, cioè quando Cristo fu ucciso. Allora infatti quel sangue, perché era il sangue di colui che non aveva assolutamente alcun peccato[16], fu sparso in remissione dei nostri peccati (cfr. *Ev. Matth.* 26, 28); così coloro, che il diavolo con piena giustizia teneva incatenati in una condizione di morte, perché colpevoli di peccato, doveva lasciarli liberi con piena giustizia per merito di colui al quale, benché innocente da ogni peccato, ha fatto subire ingiustamente la

nullius peccati reum immerito poena mortis affecit. Hac iustitia victus et hoc vinculo vinctus est fortis ut vasa eius eriperentur quae apud eum cum ipso et angelis eius fuerant «vasa irae» et in «vasa misericordiae» verterentur.

Haec quippe verba ipsius domini Iesu Christi de caelo ad se facta cum primum vocatus est, narrat apostolus Paulus. Nam inter cetera quae audivit etiam hoc sibi dictum sic loquitur: «Ad hoc enim tibi apparui ut constituam te ministrum et testem eorum quae a me vides, quibus etiam praeeo tibi liberans te de populo et de gentibus in quas ego mitto te aperire oculos caecorum ut avertantur a tenebris et potestate satanae ad Deum ut accipiant remissionem peccatorum et sortem quae in sanctis et fidem quae in me est». Unde et exhortans idem apostolus credentes ad gratiarum actionem Deo patri: «Qui eruit nos», inquit, «de potestate tenebrarum et transtulit in regnum Filii caritatis suae, in quo habemus redemptionem in remissionem peccatorum». In hac redemptione tamquam pretium pro nobis datus est sanguis Christi, quo accepto diabolus non ditatus est sed ligatus, ut nos ab eius nexibus solveremur, nec quemquam secum eorum quos Christus ab omni debito liber indebite fuso suo sanguine redemisset peccatorum retibus involutum traheret ad secundae ac sempiternae mortis exitium, sed hactenus morerentur ad Christi gratiam pertinentes, praecogniti et praedestinati et electi ante constitutionem mundi quatenus pro illis ipse mortuus est Christus carnis tantum morte non spiritus.

Tractatus XCIX in Iohannis Evangelium

In illud: «Non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur».

pena della morte. È con questa giustizia che il forte è stato vinto, e con questo legame è stato incatenato, affinché gli fossero rapiti i suoi vasi (cfr. *Ev. Matth.* 12, 29; *Ev. Marc.* 3, 27), quelli che presso di lui, con lui e con i suoi angeli erano stati «vasi di ira» e furono mutati in «vasi di misericordia» (*Ep. Rom.* 9, 22.23).

Sono queste le parole che l'apostolo Paolo narra gli siano state indirizzate dal cielo dallo stesso Signore Gesù Cristo nel primo momento della sua vocazione (cfr. *Act. Ap.* 26, 13-4). Infatti, fra le altre parole che egli udì, egli dice che gli furono indirizzate anche queste: «Ti sono apparso per costituirti ministro e testimone di quelle cose che ti mostrerò, per le quali anche ti precedo, liberandoti dal popolo e dai gentili ai quali ti mando per aprire gli occhi ai ciechi, affinché passino dalle tenebre e dalla potestà di Satana a Dio, affinché ricevano la remissione dei peccati, l'eredità nei santi e la fede in me» (*Act. Ap.* 26, 16-8). Per questo lo stesso apostolo, esortando i credenti a rendere grazie a Dio Padre, dice: «Lui che ci ha strappato al potere delle tenebre e ci ha fatto passare nel regno del Figlio del suo amore, nel quale siamo redenti per la remissione dei peccati» (*Ep. Col.* 1, 13-4). In questa redenzione, come prezzo per noi, è stato dato il sangue di Cristo; ricevutolo, il diavolo non è stato arricchito, ma incatenato, cosicché noi fossimo liberati dalle sue catene ed egli non trascinasse con sé nella rovina della morte seconda[17] ed eterna, avviluppato nelle reti del peccato, nessuno di coloro che Cristo, esente da ogni debito, ha redento con il suo sangue versato gratuitamente, ma a condizione che morissero nella grazia di Cristo, preconosciuti, predestinati ed eletti prima della fondazione del mondo[18], come Cristo è morto per essi, con una morte della carne soltanto, non dello spirito.

Trattato 99 in commento al Vangelo di Giovanni

Su questo passo: «Infatti non parlerà per conto suo, ma dirà quelle cose che avrà udito» (*Ev. Io.* 16, 13)[1].

1. Quid est quod Dominus ait de Spiritu sancto, cum eum venturum esse promitteret, et docturum discipulos eius omnem veritatem, vel eos deducturum in omni veritate: «Non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur»? Simile est enim hoc ei quod de se ipse dixit: «Non possum a me facere quidquam: sicut audio, iudico». Sed illud cum exponeremus, secundum hominem posse accipi diximus, ut obedientiam suam qua factus est obediens usque ad mortem crucis, praenuntiasse Filius videretur, et in iudicio futuram, quo vivos et mortuos iudicabit; quia hoc per id facturus est quod filius hominis est. Propter quod dixit: «Pater non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio»; quia in iudicio non forma Dei qua aequalis est Patri, nec ab impiis videri potest, sed forma hominis apparebit, qua minoratus est etiam modico minus ab angelis, quamvis iam in claritate, non in pristina sit humilitate venturus, conspicuus tamen futurus et bonis et malis. Hinc ait et illud: «Et potestatem dedit ei iudicium facere, quoniam filius hominis est». In quibus verbis eius manifestatur non eam formam praesentandam esse iudicio, in qua cum esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo, sed illam quam cum semetipsum exinanisset, accepit. Semetipsum enim exinanivit formam servi accipiens: in qua videtur etiam ad faciendum iudicium obedientiam suam commendasse, cum dixit: «Non possum facere a meipso quidquam; sicut audio, iudico». Adam namque per cuius unius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi, non sicut audivit, iudicavit; quia quod audivit praevaricavit, et a semetipso fecit malum quod fecit, quia non Dei voluntatem, sed suam fecit; iste autem per cuius unius hominis obedientiam iusti constituuntur multi, non solum obediens fuit

1. Perché il Signore dice così dello Spirito santo, quando promette che egli verrà e che insegnerà tutta la verità ai suoi discepoli o che li porterà dentro ogni verità: «Non parlerà per conto suo, ma dirà ogni cosa che avrà udito» (*Ev. Io.* 16, 13)? Questa affermazione è simile a quella che il Signore disse di sé stesso: «Non posso fare nulla per mio conto: così come sento, giudico» (*Ev. Io.* 5, 30). Ma quando abbiamo spiegato quel passo, abbiamo detto che lo si poteva comprendere come riferito a Cristo uomo, affinché il Figlio sembrasse avere preannunciato quella sua obbedienza per cui diventò obbediente fino alla morte di croce (cfr. *Ep. Phil.* 2, 8), e che avrà nel giudizio finale, quando giudicherà i vivi e i morti. Per questo disse: «Il Padre non giudica nessuno, ma ha dato ogni giudizio al Figlio» (*Ev. Io.* 5, 22), proprio perché nel giudizio non apparirà in lui la forma di Dio, per la quale è eguale al Padre (cfr. *Ep. Phil.* 2, 6) e che non può essere vista dai cattivi, ma la forma dell'uomo, per la quale si è reso piccolo anche meno degli angeli, ma verrà già nella gloria e non nell'umiltà che aveva prima e sarà come tale visibile sia ai buoni sia ai cattivi. Perciò ha detto anche questo: «E gli diede il potere di fare il giudizio, perché egli è il figlio dell'uomo» (*Ev. Io.* 5, 27). In queste sue parole è chiaro che egli non si presenterà al giudizio in quella forma in cui era quando ritenne che non era una rapina essere eguale a Dio, ma in quella forma che accettò quando diminuì sé stesso. Egli, come si sa, diminuì sé stesso, quando prese la forma dello schiavo (cfr. *Ep. Phil.* 2, 6-7), e a questa aveva affidato la sua obbedienza per fare il giudizio, dal momento che ha affermato: «Non posso far niente per conto mio; così come sento, giudico» (*Ev. Io.* 5, 30). Infatti Adamo[2] – ed è a causa della sua disobbedienza, la disobbedienza di un uomo solo, che una moltitudine di peccatori si è formata (cfr. *Ep. Rom.* 5, 19) – non giudicò come aveva sentito, perché fece l'opposto di quello che aveva sentito e da sé solo ha fatto il male che ha fatto, non facendo la volontà di Dio ma la sua; Cristo invece – ed è a causa della obbedienza di lui solo che una moltitudine di giusti si è formata

usque ad mortem crucis, in qua est vivus iudicatus a mortuis, sed obedientem se futurum promittens in ipso quoque iudicio, quo est de vivis iudicaturus et mortuis, «Non possum», inquit, «a meipso facere quidquam; sicut audio, iudico». Sed numquid de Spiritu sancto quod dictum est: «Non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur», secundum hominem vel secundum assumtionem cuiusquam creaturae dictum esse audebimus opinari? Solus quippe in trinitate Filius formam servi accepit, quae forma illi ad unitatem personae coaptata est, id est, ut Filius Dei et filius hominis unus sit Iesus Christus, ne non trinitas, sed quaternitas praedicetur a nobis, quod absit a nobis. Propter quam personam unam ex duabus substantiis divina humanaque constantem, aliquando secundum id quod Deus est loquitur, ut est illud quod ait: «Ego et Pater unum sumus»; aliquando secundum id quod homo est, sicuti est illud: «Quoniam Pater maior me est»; secundum quod accepimus esse ab eo dictum et hoc unde nunc disputo: «Non possum a meipso facere quidquam; sicut audio, iudico». In persona vero Spiritus sancti quomodo accipiamus quod ait: «Non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur», cum in ea non sit alia divinitatis, alia humanitatis, vel alterius creaturae cuiuscumque substantia magna exoritur difficultas.

de civitate Dei

IX 15. Si autem, quod multo credibilius et probabilius disputatur, omnes homines, quamdiu mortales sunt, etiam miseri sint necesse est, quaerendus est medius, qui non solum homo, verum etiam Deus sit, ut homines ex mortali miseria

(cfr. *Ep. Rom.* 5, 19) – non solo fu obbediente fino alla morte di croce, nella quale è stato giudicato, egli vivo, dai morti, ma ha anche promesso che sarà obbediente anche nel giudizio, in cui egli giudicherà dei vivi e dei morti. Perciò dice: «Non posso, per mio conto, fare nulla: così come sento, giudico» (*Ev. Io.* 5, 30). Ma allora, ciò che è detto dello Spirito santo: «Non parlerà per conto suo, ma dirà ogni cosa che avrà udito» (*Ev. Io.* 16, 13), avremo l'ardire di ritenerlo detto in relazione alla sua umanità o in relazione all'assunzione da parte sua di qualche creatura? Ma nella Trinità solo il Figlio ha assunto la forma dello schiavo, una forma che a lui si è associata nell'unità della persona, in modo che il figlio di Dio e il figlio dell'uomo sia un solo Gesù Cristo e noi parliamo di trinità e non di quaternità – ci mancherebbe altro! E proprio perché questa unica persona consta di due sostanze, quella divina e quella umana[3], talvolta si parla di lui come Dio, come quando egli afferma: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (*Ev. Io.* 10, 30; cfr. *Ev. Io.* 17, 11.22); talvolta si parla di lui come uomo, come quando si afferma: «Poiché il Padre è maggiore di me» (*Ev. Io.* 14, 28). Secondo questo criterio accettiamo che di lui sia detto anche quanto ora stiamo discutendo: «Non posso fare nulla per conto mio; così come sento, giudico» (*Ev. Io.* 5, 30). Ma grande è invece la difficoltà di come accogliere quanto si dice della persona dello Spirito santo, nella frase: «Egli non parlerà per conto suo, ma dirà ogni cosa che avrà udito» (*Ev. Io.* 16, 13), perché nello Spirito santo non si dà una sostanza della divinità e una sostanza dell'umanità o di un'altra qualsiasi creatura.

La città di Dio[1]

IX 15. Se poi, ed è teoria molto più attendibile e probabile, tutti gli uomini, finché sono soggetti alla morte, è inevitabile che siano anche infelici, si rende necessario un mediatore che sia non soltanto uomo, ma anche Dio, affinché la felice condizione mor-

ad beatam immortalitatem huius medii beata mortalitas interveniendo perducat; quem neque non fieri mortalem oportebat, neque permanere mortalem. Mortalis quippe factus est non infirmata Verbi divinitate, sed carnis infirmitate suscepta; non autem permansit in ipsa carne mortalis, quam resuscitavit a mortuis; quoniam ipse est fructus mediationis eius, ut nec ipsi, propter quos liberandos mediator effectus est, in perpetua vel carnis morte remanerent. Proinde mediatorem inter nos et Deum et mortalitatem habere oportuit transeuntem et beatitudinem permanentem, ut per id, quod transit, congrueret morituris, et ad id, quod permanet, transferret ex mortuis. Boni igitur angeli inter miseros mortales et beatos immortales medii esse non possunt, quia ipsi quoque et beati et immortales sunt; possunt autem medii esse angeli mali, quia immortales sunt cum illis, miseri cum istis. His contrarius est mediator bonus, qui adversus eorum immortalitatem et miseriam et mortalis esse ad tempus voluit, et beatus in aeternitate persistere potuit; ac sic eos et immortales superbos et miseros noxios, ne immortalitatis iactantia seducerent ad miseriam, et suae mortis humilitate et suae beatitudinis benignitate destruxit in eis, quorum corda per suam fidem mundans ab illorum immundissima dominatione liberavit.

Homo itaque mortalis et miser longe seiunctus ab immortalibus et beatis quid eligat medium, per quod immortalitati et beatitudini copuletur? Quod possit delectare in daemonum immortalitate, miserum est; quod posset offendere in Christi mortalitate, iam non est. Ibi ergo cavenda est miseria sempiterna; hic mors timenda non est, quae non esse potuit sempiterna, et beatitudo amanda est sempiterna. Ad hoc se quippe

tale di questo mediatore possa condurre con il suo intervento gli uomini dall'infelicità mortale alla felicità immortale; era dunque opportuno che egli si facesse mortale, e d'altra parte mortale non rimanesse. Così si è fatto mortale senza abbassare la divinità del Verbo, ma avendo assunto la debolezza della carne; non è però rimasto neppure mortale nella carne, ma anzi l'ha risuscitata dalla morte: poiché il frutto vero e proprio della sua mediazione è questo, che coloro per la cui liberazione egli si è fatto mediatore non rimanessero nella morte eterna, anche della carne. Per questo fu necessario che il mediatore fra noi e Dio (cfr. *1 Ep. Ti.* 2, 5) avesse sia una temporanea condizione mortale sia la felicità perenne, in modo che per ciò che è temporaneo fosse tutt'uno con coloro che devono morire, e potesse condurli dalla morte a ciò che è perenne. Gli angeli buoni dunque non possono essere mediatori fra gli infelici mortali e i felici immortali, perché anch'essi sono sia felici sia immortali; possono invece essere mediatori gli angeli cattivi, perché sono immortali con gli uni, ma infelici con gli altri. Ad essi si contrappone il mediatore buono, che in opposizione alla loro immortalità e infelicità volle essere temporaneamente mortale e poté rimanere felice nell'eternità; così con l'umiltà della propria morte e con la disponibilità della propria felicità ha sconfitto negli uomini quei superbi immortali e quei colpevoli infelici, perché con l'esca dell'immortalità non li attirassero all'infelicità. E purificando i cuori degli uomini per mezzo della fede in lui, li ha liberati dall'impuro dominio di quelli.

L'uomo dunque, che è mortale e infelice, separato e lontano dagli esseri immortali e felici, quale mediatore potrà scegliere per potersi unire all'immortalità e alla felicità? Ciò che può piacere nell'immortalità dei demoni, si risolve in infelicità; ciò che invece potrebbe spiacere nella condizione mortale di Cristo, non sussiste più. Infatti in quella immortalità si devono fare i conti con l'eterna infelicità; in questa condizione mortale non si è costretti invece a temere la morte, che non poteva essere eterna, anzi si deve scegliere una felicità eterna. A quel destino si interpone un me-

interponit medius immortalis et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat, quoniam persistit quod impedit, id est ipsa miseria; ad hoc se autem interposuit mortalis et beatus, ut mortalitate transacta et ex mortuis faceret immortales, quod in se resurgendo monstravit, et ex miseris beatos, unde numquam ipse discessit. Alius est ergo medius malus, qui separat amicos; alius bonus, qui reconciliat inimicos. Et ideo multi sunt medii separatores, quia multitudo, quae beata est, unius Dei participatione fit beata; cuius participationis privatione misera multitudo malorum angelorum, quae se opponit potius ad impedimentum, quam interponit ad beatitudinis adiutorium, etiam ipsa multitudine obstrepit quodam modo, ne possit ad illud unum beatificum ⟨bonum⟩ perveniri, ad quod ut perduceremur, non multis, sed uno mediatore opus erat, et hoc eo ipso, cuius participatione simus beati, hoc est Verbo Dei non facto, per quod facta sunt omnia. Nec tamen ob hoc mediator est, quia Verbum; maxime quippe immortale et maxime beatum Verbum longe est a mortalibus miseris; sed mediator, per quod homo, eo ipso utique ostendens ad illud non solum beatum, verum etiam beatificum bonum non oportere quaeri alios mediatores, per quos arbitremur nobis perventionis gradus esse moliendos, quia beatus et beatificus Deus factus particeps humanitatis nostrae compendium praebuit participandae divinitatis suae. Neque enim nos a mortalitate et miseria liberans ad angelos immortales beatosque ita perducit, ut eorum participatione etiam nos immortales et beati simus; sed ad illam trinitatem, cuius et angeli participatione beati sunt. Ideo quando in forma servi, ut mediator esset, infra angelos esse voluit, in forma Dei supra angelos mansit; idem in inferioribus via vitae, qui in superioribus vita.

diatore che è immortale ma infelice, tanto da impedire di passare all'immortalità felice, dato che permane in lui ciò che la impedisce, cioè l'infelicità stessa; per l'altro destino si è interposto un mediatore che è mortale ma felice, cosicché, una volta superata la condizione mortale, potesse rendere gli uomini sia da morti immortali, come ha dimostrato su di sé con la sua risurrezione, sia da infelici felici, condizione da cui egli non si è mai allontanato. L'uno è dunque un mediatore cattivo, che separa gli amici; l'altro è un mediatore buono, che riconcilia i nemici. E per questo i mediatori che disuniscono sono molti, perché la moltitudine che è felice lo diviene nella partecipazione del Dio uno; mentre, infelice per mancanza di tale partecipazione, la moltitudine degli angeli cattivi si oppone per impedire la felicità, anziché interporsi per favorirla, e tumultua, per così dire, anche mediante la moltitudine stessa, affinché non si possa giungere all'unico bene che rende felici. Perché fossimo condotti a questo bene non erano necessari molti mediatori, ma uno solo, e quello stesso la cui partecipazione ci rende felici, cioè il Verbo di Dio, non creato, per mezzo del quale sono state create tutte le cose (cfr. *Ev. Io.* 1, 3). Tuttavia egli non è mediatore in quanto Verbo: perché il Verbo sommamente immortale e felice è ben lontano dagli infelici mortali; ma è mediatore in quanto è uomo. Con ciò stesso mostra che per il sommo bene, non solo felice ma che rende felici, non è necessario cercare altri mediatori che pensiamo ci debbano costruire i gradini dell'ascesa, perché il Dio felice e che rende felici, divenuto partecipe della nostra umanità, ci ha offerto la via più breve per partecipare alla sua divinità. E liberandoci dalla condizione mortale e dall'infelicità egli ci eleva non fino agli angeli immortali e felici, così da essere anche noi immortali e felici perché partecipiamo di essi, ma fino alla stessa Trinità, dalla cui partecipazione deriva anche la felicità degli angeli. Perciò quando nella forma di schiavo (cfr. *Ep. Phil.* 2, 7), per essere mediatore, volle essere inferiore agli angeli, nella forma di Dio (cfr. *Ep. Phil.* 2, 6) rimase loro superiore; così in basso la via della vita è colui che in alto è la vita stessa.

X 20. Unde verus ille mediator, in quantum formam servi accipiens mediator effectus est Dei et hominum, homo Christus Iesus, cum in forma Dei in sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum cotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre. Huius veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tamquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur. Huic summo veroque sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt.

XI 2. Magnum est et admodum rarum universam creaturam corpoream et incorpoream consideratam compertamque mutabilem intentione mentis excedere atque ad incommutabilem Dei substantiam pervenire et illic discere ex ipso, quod cunctam naturam, quae non est quod ipse, non fecit nisi ipse. Sic enim Deus cum homine non per aliquam creaturam loquitur corporalem, corporalibus instrepens auribus, ut inter sonantem et audientem aeria spatia verberentur, neque per eius modi spiritalem, quae corporum similitudinibus figuratur, sicut in somnis vel quo alio tali modo (nam et sic velut corporis auribus loquitur, quia velut per corpus loquitur et velut interposito corporalium locorum intervallo; multum enim similia sunt talia visa corporibus); sed loquitur ipsa veritate, si quis sit idoneus ad audiendum mente, non corpore. Ad illud enim hominis ita loquitur, quod in homine ceteris, quibus homo

X 20. Quindi il vero mediatore, prendendo la forma di schiavo, è divenuto il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù; egli pertanto, sebbene nella forma di Dio riceva il sacrificio assieme al Padre[2], con cui è anche un solo Dio, tuttavia nella forma di schiavo preferì essere lui stesso il sacrificio piuttosto che accettarlo, perché nessuno con questo pretesto potesse pensare che si devono fare sacrifici ad una creatura, qualunque essa sia. Per questo egli è anche nello stesso tempo sacerdote, in quanto egli stesso fa l'offerta ed è a sua volta l'offerta stessa del sacrificio. E volle che il sacramento quotidiano di questa realtà fosse il sacrificio della Chiesa la quale, essendo il corpo di cui egli è il capo (cfr. *Ep. Col.* 1, 22-3), impara ad offrire sé stessa per mezzo di lui. Gli antichi sacrifici dei santi erano molteplici e vari segni di questo sacrificio vero, essendo quest'unico rappresentato da molti, come se con molte parole si esprimesse un solo concetto, per inculcarlo con forza senza destare avversione. A questo sommo e vero sacrificio tutti gli altri falsi sacrifici cedettero il posto.

XI 2. È senza dubbio grande e rara cosa superare tutte le creature corporee e incorporee, che la riflessione dell'anima prende in esame e ritiene mutevoli, ed arrivare alla sostanza immutabile di Dio, e venire a questo punto a conoscere da lui stesso che proprio lui e non altri se non lui ha creato tutta la natura, che è altra cosa da lui. Così Dio non parla all'uomo per mezzo di qualche creatura corporea, emettendo suoni per le orecchie del corpo, così che ne restino colpiti gli spazi tra chi parla e chi ascolta; e nemmeno parla per mezzo di creature spirituali che abbiano preso la figura di quelle corporee, come avviene nei sogni o in qualche altro modo simile (infatti anche così è come parlasse alle orecchie del corpo, perché parla per mezzo del corpo ed è per l'intervallo di spazi corporali che viene messo in atto; infatti quelle figure sono molto simili ai corpi). Ma egli parla per mezzo della verità stessa, purché si sia capaci di ascoltare con l'anima e non con il corpo. Infatti egli parla a quella parte dell'uomo che è la migliore di tutte, e

constat, est melius, et quo ipse Deus solus est melior. Cum enim homo rectissime intellegatur vel, si hoc non potest, saltem credatur factus ad imaginem Dei: profecto ea sui parte est propinquior superiori Deo, qua superat inferiores suas, quasi etiam cum pecoribus communes habet. Sed quia ipsa mens, cui ratio et intellegentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. In qua ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas, Deus Dei filius, homine adsumpto, non Deo consumpto, eandem constituit et fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum. Hic est enim «mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus». Per hoc enim mediator, per quod homo, per hoc et via. Quoniam si inter eum qui tendit et illud quo tendit via media est, spes est perveniendi; si autem desit aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum sit? Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo; quo itur Deus, qua itur homo.

alla quale solo Dio è superiore. Se infatti pienamente si comprende, o almeno si crede – se non lo si può comprendere – che l'uomo è fatto ad immagine di Dio (cfr. *Gen.* 1, 27), certamente egli è più vicino al Dio che gli è superiore, in quella parte di sé che è superiore ad altre inferiori, che ha invece comuni con le bestie. Ma poiché l'anima stessa, che per sua natura è la sede della razionalità e dell'intelligenza, è incapace, per certi suoi vecchi e tenebrosi vizi, non solo di aderire con gioia ma anche di appropriarsi della luce immutabile, fino al momento in cui rinnovata e di giorno in giorno risanata, solo allora divenga capace di una così grande beatitudine, doveva essere prima imbevuta e purgata dalla fede. E perché essa potesse camminare con maggiore fiducia sulla via della verità, la verità stessa, Dio, il figlio di Dio, ha assunto l'uomo, senza abbandonare la divinità, e ha costituito e fondato la possibilità stessa della fede perché l'uomo avesse una strada che conducesse al Dio dell'uomo per mezzo dell'uomo-Dio. Costui è infatti «il mediatore tra Dio e l'uomo, l'uomo Cristo Gesù» (*1 Ep. Ti.* 2, 5). In questo infatti egli è mediatore, perché è uomo, per questo è la via. Se infatti esiste una via tra chi è in cammino e la meta verso cui tende, esiste anche la speranza di raggiungerla; ma se non esiste una via o si ignora per dove si debba andare, a cosa serve sapere dove si deve andare? Ma una sola è la via, del tutto fortificata contro tutti gli errori, che una stessa persona sia insieme Dio e uomo: Dio in quanto meta cui si tende, uomo in quanto via per cui si cammina.

Giovanni Cassiano

Contemporaneo di Agostino, Cassiano (nato verso il 360 e morto nel 435) fece esperienze intellettuali e scelte di vita molto diverse dal vescovo di Ippona. Originario della Dobrugia latina (nell'attuale Romania), in quella regione di confine tra i due mondi linguistici, in cui si conosceva sia il latino sia il greco, diventò monaco a Gerusalemme e andò presto nei deserti dell'Egitto per vivere secondo il modello eremitico di Antonio. Qui rimase tra il 390 e il 400, quando dovette lasciare il deserto di Sketis per la politica anti-origenista e insieme anti-antropomorfita del vescovo di Alessandria Teofilo; fedele alla tradizione di Origene (negli stessi anni vive e opera nel deserto Evagrio, uno dei maggiori lettori e seguaci di Origene), Cassiano si rifugiò a Costantinopoli, ma la lasciò poco dopo quando anche il patriarca Giovanni Crisostomo fu costretto all'esilio. È a Roma nel 404 e dal 415 a Marsiglia. Qui diventa il maestro del monachesimo occidentale. La sua dottrina su Cristo, e l'immagine stessa che del figlio di Dio fattosi uomo emerge dai suoi scritti, è profondamente legata alla sua autocoscienza di monaco. Il suo ruolo nel monachesimo occidentale è del resto capitale anche se non ha avuto la fortuna di Benedetto da Norcia: ma Benedetto, nella *Regula*, consiglia ai monaci, con pochissimi altri libri, proprio la lettura di Cassiano.

A lui si devono tre opere, le *Institutiones*, le *Conlationes* e il *de incarnatione Domini contra Nestorium*. Solo quest'ultima è esplicitamente cristologica. È uno scritto poco noto e sottostimato dalla critica moderna, perché Cassiano – che scrive su commissione del diacono romano Leone, il futuro Leone Magno – legge solo polemicamente Nestorio e lo accomuna impropriamente alla dottrina di Pelagio. Nestorio è infatti antiariano e gli si può addebitare con difficoltà, come invece fa Cassiano, una dottrina adozionista, per cui Cristo è solo un uomo in cui viene poi infusa la divinità. Ma Nestorio sostiene che la vergine Maria non è madre di Dio ma madre di Cristo, e per questo Cassiano scorge in questa idea il rischio di considerare Cristo come meramente uomo. Quanto a Pelagio, e al problema della grazia,

cioè della partecipazione all'uomo della vita divina, Cassiano lo ritiene caduto in grave errore: se l'uomo, come sostiene il monaco di origine inglese, è capace autonomamente di bene, in quanto Dio è già presente nella sua libera volontà, se egli è dunque capace di bontà senza Dio, perché Cristo, che dell'uomo è archetipo e modello, deve essere Dio? Cristo può essere solamente uomo. E non afferma Nestorio che Maria è solo *christotókos* («madre di Cristo»)?

Cassiano presenta al mondo occidentale la cristologia nestoriana, e lo fa tenendo come parametro di analisi la dottrina di Pelagio, che operava a Roma ed era conosciuto in Occidente molto meglio di Nestorio; e crede di poter individuare tra i due un'analogia obiettiva: l'uno aveva diminuito il ruolo della Vergine come madre di Dio, l'altro aveva diminuito il ruolo di Dio come padre del bene nell'uomo.

I limiti teologici di Cassiano non impediscono tuttavia di vedere nel suo trattato un'opera rigorosa in cui il problema di Cristo viene considerato entro un particolare angolo prospettico, che è quello della divinizzazione del cristiano. Le altre due opere di Cassiano, come diremo, sviluppano il tema della perfezione del cristiano e di come in quel tempo sia possibile raggiungerla: è questo il suo interesse fondamentale. Per Cassiano, Cristo è Dio perché il cristiano diventa Dio: se la perfezione consiste per l'uomo nel divinizzarsi, nel diventare Dio, questa trasformazione è possibile perché Dio si è umanizzato, è diventato uomo. Nel Cristo deve essere presente la pienezza della divinità, per permettere all'uomo di incorporarsi Dio, e la Vergine deve essere *theotókos*, «madre di Dio», perché ogni uomo possa essere *theodóchos*, «chi riceve Dio»; Maria deve essere *parentis parens*, «madre del padre, del creatore» (*de incarnatione* 4, 2), mentre Nestorio affermava che «nessuno genera chi è nato prima di lui» (ibidem).

Negli scritti a carattere monastico, e soprattutto in quel capolavoro che sono le *Conlationes*, Cassiano offre un'immagine di Cristo che influenzerà per lunghi secoli la tradizione cristiana: è un'immagine monastica, appunto, di Cristo. Per Cassiano la perfezione, cioè la pienezza della vita dell'uomo con Dio, è possibile solo al monaco. All'inizio del quinto secolo, arrivato in Provenza dopo le contraddittorie e sconcertanti esperienze in Egitto, Cassiano è convinto della profonda corruzione cui il cristianesimo va incontro nella sua condizione di religione di stato. La soluzione monastica, che pur richiede un distacco dalla storia, gli appare perciò tanto più necessaria: è la soluzione di un itinerario ascetico di rinuncia al mondo, al denaro, al sesso, e di una discesa al nulla di sé stesso, ma anche – e ciò più gli preme – di una salita al tutto, verso la contemplazione di Dio. La scuola di perfezione è il cenobio: in questo Cassiano si differenzia dal monachesimo orientale, per cui l'eremo è il vertice dell'esperienza monastica. Fuori dal cenobio la salvezza è possibile ma non è pen-

sabile la perfezione; solo il cenobio è la vera Chiesa, solo il cenobita è il vero cristiano; gli altri, i *saeculares*, chi vive nel mondo, sono come i *gentiles*, sono equiparati ai pagani. E il cenobita è chi si dedica alla *theoria* ed evita la *practica* (anche quella che implica l'ufficio del sacerdote, che deve stare nel mondo a contatto con coloro che deve convertire); è chi desidera la *contemplatio* (rappresentata dalla sorella di Lazzaro, Maria) e disprezza l'*actio* (rappresentata da Marta).

L'ideologia monastica dà per questo di Cristo un'immagine in cui l'anima, nell'eredità teologica di Origene, riveste il ruolo di protagonista; e la figura umana tende a impallidire, se non a svanire. Per Cassiano è importante affermare la piena divinità di Cristo (e la possibilità del monaco di divinizzarsi per mezzo di Cristo, modello di carità); egli vede solo marginalmente il tema dell'umanità di Cristo e il tema della resurrezione di lui e in lui dell'uomo. L'incontro tra Dio e l'uomo avviene nell'anima, il corpo è un limite all'incontro pienificante: per questo l'*actio*, le opere non danno la salvezza; da qui il primato della *contemplatio*. Per questo ogni immagine terrena e ogni figura umana turba l'atto contemplativo. Anche la figura di Cristo.

È quello che Cassiano racconta nella *Conlatio X* (di cui diamo in parte il testo). Il vecchio eremita Serapione era abituato a pregare avendo negli occhi una figura umana della divinità; quando la politica in quel momento anti-antropomorfita del vescovo Teofilo lo induce a rinunciare a quell'immagine, egli obbedisce ma è nella disperazione, perché si avvede di avere perso Dio. Anche l'umanità di Cristo va dunque cancellata nel monaco, se impedisce all'anima del perfezionando di salire in tutta scioltezza verso Dio, liberata cioè più che sia possibile da tutto ciò che è sensibile e terreno.

Si è giustamente osservato che Cassiano è teologicamente semi-origeniano. Ma la polemica con Agostino sulla grazia, e il suo opporsi alla totalità dell'iniziativa divina nell'opera della salvezza, lo avevano portato a giustificare il duro lavoro ascetico come dovuto all'iniziativa e alla volontà del monaco, e dunque ad accogliere – pur nella polemica – una delle istanze del monaco Pelagio. Il semi-pelagianesimo di Cassiano verrà poi condannato al concilio di Orange, nel 529, quasi negli stessi anni, tuttavia, in cui Benedetto da Norcia consiglia di leggerne gli scritti. Ed è per questo tramite che la presenza di Cassiano, dell'ideologia monastica, e di un'immagine di Cristo tendenzialmente priva di figurazione umana, ha traversato tutto il Medioevo.

Bibliografia: l'opera di Giovanni Cassiano si può leggere nell'edizione curata da M. Petschenig, in CSEL: XIII (1886) *Conlationes*, XVII (1888) *Institutiones* e *de incarnatione*; ma le *Institutiones* sono state riedite da J.-C. Guy, in SC 109 (1965), mentre, nella stessa collana, ai numeri 42 (1955), 54 (1958), e 64 (1959) E. Pichery riproduce semplicemente l'edizione del Petschenig per

le *Conlationes*. Una traduzione italiana di queste (che non abbiamo tuttavia utilizzato) è stata curata in tre volumi da O. Lari, Roma 1966, nella collana «Patristica» delle Edizioni Paoline. Una prima introduzione alla lettura di Cassiano può essere data dalle voci di enciclopedia, tra cui segnaliamo quelle di M. Olphe-Galliard, in *Dictionnaire de spiritualité* II, Paris, 1937-38, coll. 214-76; M. Cappuyns, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* XI, Paris 1949, coll. 1319-48; F. Prinz, in *Dizionario degli Istituti di perfezione* II, Roma 1975, coll. 633-8.

Si veda inoltre (in ordine cronologico):

S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Dottrina sulla carità e sulla contemplazione*, Roma 1946;
L. Christiani, *Jean Cassien*, St-Wandrille 1946;
O.W. Chadwick, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge 1950 (1968^2);
H.O. Weber, *Die Stellung Cassians zur ausserpachomianischen Mönchstradition*, Göttingen 1960;
A. de Vogüé, «Monachisme et Eglise dans la pensée de Cassien», in *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, pp. 213-40;
J.-C. Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Paris 1961;
F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, München-Wien 1965 (1988^2), passim;
R. Lorenz, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 77 (1966), pp. 1-61;
J. Leroy, *Le cénobitisme chez Cassien*, «Revue d'ascétique et de mystique» 43 (1967), pp. 121-58;
P. Miguel, *Un homme d'expérience*, «Collectanea Cisterciensia» 30 (1968), pp. 131-46;
P. Christophe, *Cassien et Césaire: prédicateurs de la morale monastique*, Gembloux 1969;
H.-I. Marrou, «La patrie de Jean Cassien», e «Jean Cassien à Marseille», in *Patristique et humanisme*, Paris 1976, pp. 345-61, 363-72;
P. Cazier, *Cassien auteur présumé de l'épitomé des Règles de Tyconius*, «Revue des études augustiniennes» 22 (1976), pp. 262-97;
J. Rippinger, *The Concept of Obedience in the Monastic Writings of Basil and Cassian*, «Studia Monastica» 19 (1977), pp. 7-18;
C. Leonardi, *Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia*, «Studi Medievali» (= *a Gustavo Vinay*) 18 (1977), pp. 1057-174;
C. Leonardi, *La conoscenza di Dio in Giovanni Cassiano*, «Renovatio» 13 (1978), pp. 198-219;
S. Pricoco, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978, passim;
Ph. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978;
A. Masoliver, *Història del monaquisme cristia* I, Barcelona 1978;
H. Ledoyen, *La «Regula Cassiani» du Clm 28118 et la Règle anonyme de l'Escorial A.I.13*, «Revue bénédectine» 94 (1984), pp. 154-94.

La letteratura sulla fortuna dell'opera di Cassiano, in particolare in Benedetto da Norcia ma anche in tutta la tradizione medievale e monastica, è troppo vasta per essere qui ricordata.

Conlatio abbatis Isaac secunda
de oratione

2. Intra Aegypti regionem mos iste antiqua traditione servatur, ut peracto Epiphaniorum die, quem provinciae illius sacerdotes vel dominici baptismi vel secundum carnem nativitatis esse definiunt et idcirco utriusque sacramenti sollemnitatem non bifarie ut in occiduis provinciis, sed sub una diei huius festivitate concelebrant, epistulae pontificis Alexandrini per universas Aegypti ecclesias dirigantur, quibus et initium Quadragensimae et dies Paschae non solum per civitates omnes, sed etiam per universa monasteria designetur. Secundum hunc igitur morem post dies admodum paucos quam superior cum abbate Isaac fuerat agitata conlatio Theophili praedictae urbis episcopi sollemnes epistulae commearunt, quibus cum denuntiatione paschali contra ineptam quoque Anthropomorphitarum haeresim longa disputatione disseruit eamque copioso sermone destruxit. Quod tanta est amaritudine ab universo propemodum genere monachorum, qui per totam provinciam Aegypti morabantur, pro simplicitatis errore susceptum, ut e contrario memoratum pontificem velut haeresi gravissima depravatum pars maxima seniorum ab universo fraternitatis corpore decerneret detestandum, quod scilicet impugnare scripturae sanctae sententiam videretur, negans omnipotentem Deum humanae figurae compositione formatum, cum ad eius imaginem creatum Adam scriptura manifestissime testaretur. Denique et ab his, qui erant in heremo Scitii

Conferenza seconda dell'abate Isacco
Sulla preghiera[1]

2. Nell'Egitto si conserva per antica tradizione questa consuetudine: passato il giorno dell'Epifania (che i sacerdoti di quella regione ritengono sia il giorno del battesimo del Signore ed anche quello della sua nascita secondo la carne, e per questo celebrano la solennità dell'uno e dell'altro mistero non in due giorni, come in Occidente, ma con una sola festività in questo giorno), una lettera del vescovo di Alessandria viene rivolta a tutte le chiese dell'Egitto, e con essa si indica il giorno d'inizio della Quaresima e della Pasqua[2], non solo a tutte le città ma anche a tutti i monasteri. Erano passati pochi giorni dalla precedente conferenza dell'abate Isacco[3], quando arrivò secondo la consuetudine la ricorrente lettera di Teofilo, vescovo di quella città. Oltre ad indicare il giorno della Pasqua, egli vi dissertava con ampia argomentazione contro la sciocca eresia degli antropomorfiti[4] e la confutava con ottime ragioni. La totalità, o quasi, dei monaci che abitavano allora in Egitto, caduti in errore per la loro semplicità, accolsero questo fatto con un'amarezza tanto grande che la maggioranza dei monaci anziani ritenne che il vescovo fosse a sua volta, e non loro, caduto in una gravissima eresia, e fosse perciò da tenere lontano da tutte le comunità monastiche: egli sembrava loro contraddire la sacra Scrittura, perché negando che Dio onnipotente abbia avuto una forma umana, andava contro la testimonianza evidentissima della Bibbia, che afferma Adamo creato ad immagine di Dio (cfr. *Gen.* 1, 26)[5]. Infine la lettera fu respinta

commorantes quique perfectione ac scientia omnibus qui erant in Aegypti monasteriis praeminebant, ita est haec epistula refutata, ut praeter abbatem Pafnutium nostrae congregationis presbyterum nullus eam ceterorum presbyterorum, qui in eadem heremo aliis tribus ecclesiis praesidebant, ne legi quidem aut recitari in suis conventibus prorsus admitteret.

3. Inter hos ergo qui hoc detinebantur errore fuit antiquissimae districtionis atque in actuali disciplina per omnia consummatus nomine Sarapion, cuius imperitia super praedicti dogmatis opinione tantum praeiudicabat cunctis veram tenentibus fidem, quantum ipse vel vitae merito vel antiquitate temporis omnes fere monachos anteibat. Cumque hic sancti presbyteri Pafnutii multis adhortationibus ad tramitem rectae fidei non posset adduci, eo quod novella ei haec persuasio nec ab anterioribus aliquando comperta vel tradita videretur, accidit ut quidam diaconus summae scientiae vir nomine Photinus desiderio videndi fratres, qui in eadem heremo commanebant, de Cappadociae partibus adveniret. Quem beatus Pafnutius summa gratulatione suscipiens ad confirmationem fidei, quae fuerat praedicti pontificis litteris comprehensa, producens in medium coram cunctis fratribus sciscitatur, quemadmodum illud quod in Genesi dicitur: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram», catholicae totius Orientis interpretarentur ecclesiae. Cumque ille non secundum humilem litterae sonum, sed spiritaliter imaginem Dei ac similitudinem tradi ab universis ecclesiarum principibus explanaret idque copioso sermone ac plurimis scripturarum testimoniis adprobasset, nec posse in illam immensam et inconprehensibilem atque invisibilem maiestatem aliquid huiusmodi cadere quod humana compositione valeat ac similitudine circumscribi, quippe quae incorporea et inconposita simplexque natura sit quaeque sicut oculis deprehendi, ita mente non valeat aestimari, tandem senex multis ac validissi-

anche dai monaci che erano nel deserto di Sketis, e che per perfezione di vita e sapienza eccellevano su tutti gli altri in Egitto, nel senso che tranne l'abate Pafnuzio, capo della nostra comunità, nessuno degli altri abati anziani, che in quel deserto erano a capo delle altre tre chiese, permise che quella lettera fosse neppure letta o esposta nelle loro riunioni.

3. Tra coloro che erano convinti di questo errore, era anche un monaco di nome Serapione, che da lungo tempo si era dato alla vita di rinuncia al mondo e si era perfezionato totalmente nella disciplina ascetica: la sua incapacità di formarsi una opinione circa la dottrina in questione nuoceva tanto a tutti coloro che professavano la vera fede, quanto egli superava quasi tutti gli altri monaci per santità di vita e per età di professione. Non si riusciva però a portarlo nella via della vera fede neppure con le molteplici esortazioni che gli faceva il santo abate Pafnuzio, perché a lui quell'opinione appariva nuova, mai formulata e trasmessa dagli anziani. Accadde allora che un diacono di grandissime conoscenze teologiche, di nome Fotino, arrivasse dalla Cappadocia con il desiderio di visitare i monaci che abitavano in quel deserto. Accogliendolo con la riconoscenza più grande, Pafnuzio lo introdusse nell'assemblea di tutti i monaci perché confermasse la dottrina presente nella lettera del vescovo Teofilo, e lo interrogava su come le Chiese di tutto l'Oriente interpretassero quel passo del Genesi che dice: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (*Gen.* 1, 26). E quello spiegò che tutti i capi delle Chiese intendevano «immagine e somiglianza di Dio» non secondo la semplice lettera ma secondo il senso spirituale (e lo comprovava con un discorso pieno di moltissime citazioni bibliche), e che non poteva applicarsi alla infinita, incomprensibile e invisibile maestà di Dio qualsiasi cosa che possa essere circoscritta dalla composita realtà umana o dalla somiglianza ad essa: poiché quella maestà è per sua natura incorporea, incomposita e semplice, e come tale non può essere colta con gli occhi né valutata dalla mente[6]. Così finalmente il vecchio Serapione, convinto dalle argomentazioni

mis doctissimi viri adsertionibus motus ad fidem catholicae traditionis adtractus est. Cumque super hoc eius adsensu infinita vel abbatem Pafnutium vel nos omnes laetitia replevisset, quod scilicet virum tantae antiquitatis tantisque virtutibus consummatum, imperitia sola et simplicitate rusticitatis errantem, nequaquam usque ad finem deviare Dominus a tramite rectae fidei permisisset, et pro gratiarum actione surgentes preces Domino pariter funderemus, ita est in oratione senex mente confusus, eo quod illam anthropomorphon imaginem deitatis, quam proponere sibi in oratione consueverat, aboleri de suo corde sentiret, ut in amarissimos fletus crebrosque singultus repente prorumpens in terramque prostratus cum heiulatu validissimo proclamaret: «Heu me miserum! tulerunt a me Deum meum, et quem nunc teneam non habeo vel quem adorem aut interpellem iam nescio». Super qua re valde permoti nec non etiam praeteritae conlationis virtute adhuc in nostris cordibus insidente ad abbatem Isaac redivimus. [...]

5. *Isaac*: Non est mirandum hominem simplicissimum et de substantia ac natura divinitatis numquam penitus eruditum rusticitatis vitio et consuetudine erroris antiqui usque nunc detineri vel decipi potuisse et ut verius dicam in errore pristino perdurare, qui non recenti sicut putatis daemonum inlusione, sed ignorantia pristinae gentilitatis infertur, dum secundum consuetudinem erroris illius, quo daemonas hominum figura compositos excolebant, nunc quoque illam inconprehensibilem atque ineffabilem veri numinis maiestatem sub circumscriptione alicuius imaginis existimant adorandam, nihil se tenere vel habere credentes, si propositam non habuerint imaginem quandam, quam in supplicatione positi iugiter interpellent eamque circumferant mente ac prae oculis teneant semper adfixam. Super quorum hoc errore competenter dirigitur illa sententia: «Et mutaverunt gloriam incorruptibilis

molteplici e serratissime di quel dottissimo uomo, fu riportato alla fede della tradizione cattolica. L'abate Pafnuzio e noi tutti eravamo pieni di grande gioia per l'assenso di Serapione: il Signore non aveva permesso ad un uomo di così lunga esperienza e così perfezionato in tante virtù, che si era sbagliato solo per semplicità e rozzezza intellettuale, di deviare dalla retta via della fede fino alla morte: e per questo ci alzammo tutti in atto di ringraziamento, per rivolgere a Dio la nostra preghiera. Ma durante la preghiera il vecchio Serapione si confuse con la mente, perché sentiva venir meno nel suo cuore quell'immagine antropomorfa della divinità che era solito avere dinanzi agli occhi nella preghiera, e proruppe improvvisamente in un pianto tristissimo, in singulti irrefrenabili, e caduto a terra con grandissime grida esclamò: «Oh, me disgraziato! Mi hanno sottratto il mio Dio, non ho più lui, al quale appoggiarmi, non so più chi posso adorare, a chi appellarmi». Eravamo rimasti molto colpiti dal fatto, e così ritornammo dall'abate Isacco, la cui precedente conferenza era ancora scolpita per la sua forza nei nostri cuori. [...]

5. *Isacco*: Non c'è da stupirsi che un uomo molto semplice e non ancora molto istruito circa la sostanza e la natura della divinità, abbia potuto, proprio per la sua rozzezza ed anche per consuetudine, restare fedele fino ad ora al vecchio errore, ed essere ingannato o, per essere più precisi, abbia potuto continuare a credere nel primitivo errore. Un errore che non proviene – come ritenete voi – da una recente illusione demoniaca, ma è stato prodotto dalla precedente ignoranza della paganità[7]. Secondo questa erronea credenza si veneravano i demoni ricoprendoli con la figura umana; ora si crede di dover adorare la maestà incomprensibile e ineffabile del vero Dio circoscrivendola con qualche immagine umana, poiché si ritiene di non poter nulla afferrare ed avere di Dio se non si ha presente una qualche sua immagine, se non la si invoca continuamente durante la preghiera, circondandola con la mente e tenendola fissa davanti agli occhi. Contro questo errore è rivolta propriamente questa frase: «Essi hanno barattato la gloria

Dei in similitudinem imaginis hominis corruptibilis». Hieremias quoque: «Populus», inquit, «meus mutavit gloriam suam in idolo». Qui error licet origine hac qua diximus quorundam sensibus sit inolitus, nihilominus tamen in illorum quoque animis, qui numquam gentilicia supestitione polluti sunt, sub colore testimonii huius quo dicitur: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram», imperitia seu rusticitate faciente contractus est, ita ut etiam haeresis quae dicitur Anthropomorphitarum sub occasione detestandae huius interpretationis emerserit, quae immensam illam ac simplicem divinitatis substantiam liniamentis nostris et humana figuratione compositam pertinaci perversitate contendit. Quam tamen si quis fuerit catholicis dogmatibus institutus ut gentilem blasphemiam detestabitur et ita ad illam orationis purissimam perveniet qualitatem, quae non solum nullam divinitatis effigiem nec liniamenta corporea, quod dictu quoque nefas est, in sua supplicatione miscebit, sed ne ullam quidem in se memoriam dicti cuiusquam vel facti speciem seu formam cuiuslibet characteris admittet.

6. Secundum mensuram namque puritatis suae, sicut superiore conlatione praefatus sum, unaquaeque mens in oratione sua vel erigitur vel formatur, tantum scilicet a terrenarum ac materialium rerum contemplatione discedens, quantum eam status suae provexerit puritatis fecerit que Iesum vel humilem adhuc et carneum, vel glorificatum et in maiestatis suae gloria venientem internis obtutibus animae pervideri. Non enim poterunt intueri Iesum venientem in regno suo, qui adhuc sub illa quodammodo Iudaica infirmitate detenti non queunt dicere cum apostolo: «Et si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc iam non novimus», sed illi soli purissimis oculis divinitatem ipsius speculantur, qui de humilibus ac terrenis operibus et cogitationibus ascendentes cum illo secedunt in excelso solitudinis monte, qui liber ab omnium terrenarum cogitationum ac perturbationum tumul-

dell'incorruttibile Dio con immagini a somiglianza dell'uomo corruttibile» (*Ep. Rom.* 1, 23); anche Geremia afferma: «Il mio popolo ha mutato la sua gloria in un idolo» (*Ier.* 2, 11). Questo errore, sebbene in origine – come abbiamo detto – si sia sviluppato nell'animo di alcuni, tuttavia ha poi preso anche l'animo di quelli che non si sono macchiati della superstizione pagana, male interpretando, per la loro ignoranza e rozzezza, il passo biblico, dove si dice: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (*Gen.* 1, 26). Così, in concomitanza di quella detestabile esegesi, è nata anche l'eresia degli antropomorfiti, che sostiene fermamente, con ostinata perversità, che l'immensa e semplice sostanza della divinità è formata con le nostre stesse fattezze e la nostra umana figura. Ma chi è istruito nella verità cattolica dovrà detestare questa dottrina come una bestemmia pagana; solo così potrà arrivare a quel genere purissimo di preghiera, che non solo non mescolerà in nessun modo nella sua supplica l'immagine divina con le fattezze corporee (orribile a dirsi!), ma neppure accetterà che penetri nell'anima la memoria di qualcosa che è stato detto, l'ombra di un fatto, una forma qualsiasi.

6. Come ho detto nella conferenza precedente, ogni anima si alza e si forma nella preghiera in proporzione alla purezza cui è arrivata, cioè riesce a staccarsi dal considerare le cose terrene e materiali nella misura in cui la sua purezza l'abbia innalzata e le abbia permesso di riconoscere con lo sguardo intimo della mente Gesù, mentre è ancora nell'umiltà della carne o mentre viene nella gloria e nello splendore della maestà divina[8]. Infatti non videro e riconobbero Gesù che veniva nel suo regno quelli che erano ancora schiavi dell'infermità giudaica, e per questo non possono dire con l'apostolo: «Se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora tuttavia non lo conosciamo più così» (*2 Ep. Cor.* 5, 16); ma vedono con occhi purissimi la sua divinità solo coloro che si sono innalzati al di sopra delle opere e dei pensieri spregevoli e terreni, e con lui si ritirano sul monte altissimo della solitudine. Questo monte, dove non arriva lo strepito di tutte le immagina-

tu et a cunctorum vitiorum permixtione secretus, fide purissima ac virtutum eminentia sublimatus, gloriam vultus eius et claritatis revelat imaginem his qui merentur eum mundis animae obtutibus intueri. Ceterum videtur Iesus etiam ab his qui in civitatibus et castellis ac viculis commorantur, id est qui in actuali conversatione sunt atque operibus constituti, sed non in illa claritate qua illis apparuit, qui cum ipso possunt in praedicto virtutum monte conscendere, id est Petro, Iacobo et Iohanni. Ita enim in solitudine et Moysi apparuit et Heliae locutus est. Quod volens noster Dominus confirmare ac perfectae nobis relinquere puritatis exempla, et quidem cum ipse fons inviolabilis sanctitatis ad obtinendam eam secessionis adiutorio ac solitudinis beneficio extrinsecus non egeret (non enim poterat ullis turbarum sordibus puritatis plenitudo maculari nec contaminari humano consortio qui universa polluta emundat atque sanctificat), secessit tamen in monte solus orare, per hoc scilicet nos instruens suae secessionis exemplo, ut si interpellare nos quoque voluerimus Deum puro et integro cordis affectu, ab omni inquietudine et confusione turbarum similiter secedamus, ut in hoc corpore commorantes ad similitudinem quandam illius beatitudinis, quae in futuro repromittitur sanctis, vel ex parte aliqua non aptare possimus, sitque nobis «omnia in omnibus Deus».

7. Tunc enim perfecte consummabitur in nobis illa nostri Salvatoris oratio, qua pro suis discipulis oravit ad Patrem dicens: «Ut dilectio qua dilexisti me in eis sit et ipsi in nobis», et iterum: «Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint», quando illa Dei perfecta dilectio, qua «prior nos ille dilexit», in nostri quoque transierit

zioni e le burrasche della terra, che si è separato dalla inevitabile compromissione con tutti i vizi, ed è invece esaltato per la sua purissima fede e per l'eccellenza della virtù, svela la gloria del volto di Cristo e la sua immagine splendente solo a coloro che meritano di guardarlo con gli occhi puri dell'animo. Del resto Gesù è visto anche da quegli uomini che abitano nelle città, nelle borgate, nei villaggi, da coloro cioè che hanno stabilmente scelto una vita attiva e si dedicano alle opere, anche se non nel medesimo splendore con cui apparve a coloro che possono salire con lui sul monte della virtù[9], come è capitato a Pietro, Giacomo e Giovanni[10]. E così, nella solitudine, Dio apparve anche a Mosè e parlò ad Elia[11]. E nostro Signore ha voluto confermare queste condizioni e lasciarci anzi l'esempio di una perfetta purezza. Pur essendo egli la fonte inviolabile della santità, e non avendo perciò bisogno, per ottenerla, dell'aiuto che può dare il ritiro dal mondo, e del beneficio che può venire esternamente dalla solitudine (la sua perfetta purezza non poteva infatti essere macchiata dalle bassezze delle masse, né poteva essere contaminato dalla società umana chi purifica e rende santo tutto ciò che è macchia e sozzura), tuttavia il Signore si ritirò solo sul monte a pregare (cfr. *Ev. Matth.* 14, 23). Con l'esempio del suo ritiro, egli voleva insegnarci che se vogliamo rivolgerci a Dio con cuore puro e intatto, dobbiamo anche noi lasciare ogni inquietudine e confusione delle masse; solo così potremo ancora in questa vita renderci capaci di qualcosa che assomigli almeno in parte a quella beatitudine che viene promessa ai santi nell'eternità, e fare in modo che «Dio sia tutto in tutti» (*1 Ep. Cor.* 15, 28).

7. Allora si compirà perfettamente in noi quella preghiera del nostro Salvatore, che egli rivolse al Padre in favore dei suoi discepoli, dicendo: «Che l'amore con cui mi hai amato sia in loro, e siano loro stessi in noi» (*Ev. Io.* 17, 26)[12], ed ancora: «Che tutti siano una cosa sola, come tu, o Padre, sei in me ed io in te, così anche loro siano una sola cosa in noi» (*Ev. Io.* 17, 21); quando quel perfetto amore divino, con cui «per primo egli ci ha amati»

cordis affectum hac dominica oratione completa, quam credimus nullo modo posse cassari. Quod ita fiet, cum omnis amor, omne desiderium, omne studium, omnis conatus, omnis cogitatio nostra, omne quod vivimus, quod loquimur, quod spiramus, Deus erit, illaque unitas quae nunc est Patris cum Filio et Filii cum Patre in nostrum fuerit sensum mentemque transfusa, id est ut quemadmodum nos ille sincera et pura atque indissolubili diligit caritate, nos quoque ei perpetua et inseparabili dilectione iungamur, ita scilicet eidem copulati, ut quidquid spiramus, quidquid intellegimus, quidquid loquimur, Deus sit, in illum, inquam, pervenientes quem praediximus finem, quem idem Dominus orans in nobis optat impleri: «Ut omnes sint unum sicut nos unum sumus, ego in eis et tu in me, ut sint et ipsi consummati in unum», et iterum: «Pater, quos dedisti mihi, volo ut ubi ego sum et ipsi sint mecum». Haec igitur destinatio solitarii, haec esse debet omnis intentio, ut imaginem futurae beatitudinis in hoc corpore possidere mereatur et quodammodo arram caelestis illius conversationis et gloriae incipiat in hoc vasculo praegustare. Hic, inquam, finis totius perfectionis est, ut eo usque extenuata mens ab omni situ carnali ad spiritalia cotidie sublimetur, donec omnis eius conversatio, omnis volutatio cordis una et iugis efficiatur oratio.

de incarnatione Domini contra Nestorium

V 1. [...] Ut saepe iam diximus, nova haeresis, dominum Iesum Christum hominem tantummodo solitarium ex virgine natum esse, et ideo Mariam Christotocon, non theotocon esse appellandam, quia sit Christi mater, non Dei. Addit praete-

(*1 Ep. Io.* 4, 19) si trasformerà nell'amore del nostro cuore, si sarà compiuta questa preghiera del Signore, che pensiamo non possa in nessun modo essere cancellata. E questo avverrà quando ogni nostro amore, ogni desiderio, ogni nostra attività e ogni nostro slancio, ogni nostro pensiero, tutta la nostra vita, il nostro parlare o respirare, sarà Dio stesso, e quella unità, che ora è del Padre con il Figlio e del Figlio con il Padre, si sarà trasfusa nei nostri sensi e nella nostra anima: come egli ci amò di amore sincero, puro, indissolubile, così noi siamo uniti a lui da un amore eterno, inseparabile, cioè talmente uniti a lui da far sì che ogni nostro respiro, ogni conoscenza, ogni nostra parola sia Dio. Arriveremo così al fine di cui si è detto, quello stesso che il Signore nella sua preghiera desidera che si compia: «Che tutti siano una sola cosa come noi siamo una sola cosa, io in loro e tu in me, affinché siano anch'essi consumati nell'unità» (*Ev. Io.* 17, 22-3), e poi: «Padre, coloro che tu mi hai dato, voglio che siano con me là dove io sono» (*Ev. Io.* 17, 24)[13]. Questa è dunque la determinazione del monaco, qui deve concentrarsi ogni sua intenzione per poter meritare di avere in questo corpo l'immagine della futura beatitudine e per cominciare a gustare in qualche modo, in questo piccolo vaso che noi siamo, l'anticipo della stessa vita e felicità celesti. Questo, dico, è il fine di ogni vita di perfezione: che l'anima sia alleggerita da ogni condizione carnale al punto da essere sollevata di giorno in giorno sempre più verso le realtà dello spirito, finché tutta la sua vita e tutti i desideri del cuore diventino un'unica e continua preghiera[14].

Sull'incarnazione del Signore. Contro Nestorio[1]

V 1 [...] Come spesso si è già detto[2], la nuova eresia sostiene che il Signore Gesù Cristo è nato dalla vergine solamente come uomo, e che per questo Maria si deve chiamare madre di Cristo, *christotókos*, e non madre di Dio, *theotókos*[3]. A questa dichiara-

rea sacrilegae assertioni quam prava argumenta tam frivola, dicens: «Nemo anteriorem se parit». Quasi vero unigeniti Dei nativitas a prophetis praedicta, a saeculis praenuntiata humanis sit tractanda aut aestimanda rationibus, aut vero ipsa, quisquis es, o haeretice, cui de partu suo calumniaris, virgo Maria propriis hoc quod actum est egerit consummaritque virtutibus, ut ei in tanta re ac tanto opere imbecillitas obiciatur humana. Si quid itaque in hac re per hominis opus actum est, humanas quaere rationes: si autem totum, quod actum est, Dei virtus est, quid impossibilitatem spectas humanam, ubi efficientiam vides esse divinam? Sed de hoc tamen plenius postea. Nunc quod paulo ante ordiri coepimus exequamur, ut omnes sciant te in Pelagianis cineribus ignes quaerere et novis sacrilegiorum flatibus favillas veteres excitare.

2. Dicis ergo Christum hominem tantummodo solitarium natum esse. Hoc utique et illa quam in primo libro evidenter ostendimus Pelagianae impietatis haeresis praedicavit, Christum hominem tantummodo solitarium natum esse. Addis praeterea dominum ipsum omnium Iesum Christum theodochon imaginem appellandum, id est non Deum, sed susceptorem Dei, scilicet ut eum non propter se, quia sit Deus, sed quia Deum in se suscipiat, honorandum putes. Hoc utique etiam illa quam ante dixi haeresis asserebat, Christum non propter se colendum, videlicet quia Deus esset, sed quia bonis ac piis actibus Deum in se habere meruisset. Ergo vides Pelagianum te virus vomere, Pelagiano te spiritu sibilare. [...]

3. [...] Hoc modo ergo nihil inter eum et omnes qui fuerunt sanctos homines esse asseris, quia omnes utique sancti homines Deum in se habuerunt, siquidem et in patriarchis

zione sacrilega si allega un'argomentazione che è perversa ed insieme priva di fondamento, cioè che «nessuno genera chi è nato prima di sé». Come se la nascita del Dio unigenito, predetta dai profeti, preannunciata da secoli, potesse essere soggetta ad argomentazioni e valutazioni dell'umana ragione, o come se la stessa vergine Maria, del cui parto tu – o eretico, chiunque tu sia – falsi la natura, potesse aver fatto e compiuto con le sole sue forze e qualità ciò che ha fatto, e la debolezza umana le sia potuta venire in soccorso in una cosa e in un avvenimento tanto grande. Se qualcosa in questo è stato fatto per opera d'uomo, cercane pure le umane ragioni: ma se tutto è stato fatto per opera e forza divina, perché mai prendi in considerazione l'impossibilità di parte umana quando ti accorgi che l'efficacia è solo divina? Ma di ciò diremo più oltre. Ora completiamo quello che abbiamo incominciato a dire più sopra, così che tutti sappiano che tu cerchi di suscitare il fuoco dalle ceneri di Pelagio[4] e di alimentare le vecchie scintille con il soffio di nuove profanazioni.

2. Affermi dunque che Cristo è nato solamente come uomo. E ciò è proprio quello che ha predicato – come abbiamo mostrato con tutta evidenza nel primo libro – l'empia e scellerata dottrina di Pelagio, che Cristo appunto è nato solamente come uomo. Hai poi aggiunto che lo stesso Signore di tutte le cose Gesù Cristo deve richiamare l'immagine di *theodòchos*, cioè di chi riceve Dio, non di Dio; in altri termini tu ritieni che a Cristo debba essere dato onore non per sé stesso, in quanto Dio, ma in quanto ha accolto Dio in sé. E ciò è proprio quello che pretendeva l'eresia di cui ho detto, che Cristo non si doveva venerare per sé stesso, cioè perché fosse Dio, ma perché aveva meritato, con le sue opere buone e virtuose[5], di avere in sé Dio. Devi dunque prendere atto che tu vomiti il veleno stesso di Pelagio, e che emetti sibilando lo stesso suo spirito. [...]

3. [...] In questo modo tu dichiari e pretendi che non ci sia nessuna differenza tra Cristo e tutti gli uomini che sono stati santi, perché senza alcun dubbio tutti i santi hanno avuto Dio in sé

Deum fuisse et in prophetis Deum locutum non ignoramus. Omnes denique non dico apostolos, martyres, sed omnes quoque sanctos Dei et servos Dei habere in se spiritum Dei credimus secundum illud: «Vos enim estis templum Dei vivi, sicut dixit Deus: "quia inhabitabo in eis"», et iterum: «Nescitis quia templum Dei estis et spiritus Dei habitat in vobis?», et per hoc omnes hi theodochi sunt, ac sic hoc modo cunctos admodum Christo similes et Deo pares dicis. Sed absit haec abominandi erroris impietas, ut facturae suae factor, ut famulis suis dominus, ut terrenae fragilitati Deus terrestrium et caelestium comparetur et haec ei ex beneficiis suis iniuria fiat, ut, quia habitatione sua dignatur hominem, idcirco idem quod homo esse dicatur.

4. Quin immo hoc inter illum interest et sanctos omnes, quod inter habitaculum et habitatorem, quod utique ut habitetur non habitaculi est, sed habitatoris, in cuius scilicet arbitrio est et aedificatio habitaculi et usus, id est, vel ut, cum velit, habitaculum ipsum facere, vel ut, cum fecerit, dignetur habitare. «An experimentum quaeritis», inquit apostolus, «eius qui in me loquitur Christi?», et alibi: «Nescitis quia Christus Iesus in vobis est, nisi forte reprobi estis?», et iterum: «In interiorem», inquit, «hominem habitare Christum per fidem in cordibus vestris». Vides quid intersit inter doctrinam apostolicam et blasphemiam tuam. Tu in Christo Deum velut in homine habitare dicis: ille Christum ipsum in hominibus habitare testatur, quod profecto, ut tu ais, caro et sanguis facere non possunt, scilicet ut ex hoc ipso, quo eum Deum tu esse denegas, Deus probetur. Nam cum eum, qui in homine habitet, Deum non neges, necesse est ut eum, quem in hominibus habitare cognoscis, evidentissime Deum esse credamus. Omnes ergo sive patriarchae, sive prophetae, sive apostoli, sive martyres, sive denique sancti omnes habuerunt quidem in

medesimi, così come sappiamo che Dio era presente nei patriarchi e ha parlato nei profeti. Noi crediamo infatti che abbiano avuto in sé lo Spirito di Dio non dico solo tutti gli apostoli e i martiri, ma tutti i santi e i servi di Dio, sulla base di queste affermazioni: «Voi stessi siete il tempio di Dio vivente, come Dio ha detto: "abiterò in loro"» (*2 Ep. Cor.* 6, 16)[6], e ancora: «Non sapete che voi siete il tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi?» (*1 Ep. Cor.* 3, 16). Per questo tutti costoro sono *theodòchi*, e tu in questo senso puoi chiamarli tutti pienamente simili a Cristo ed eguali a Dio. Ma sia lungi da ciò la perversità di questo terribile errore, che compara il creatore alla sua creatura, il signore ai suoi servitori, il Dio di tutte le cose terrestri e celesti alla terrena fragilità, e che in cambio dei suoi benefici fa a Dio questa ingiuria: poiché egli si è degnato di abitare l'uomo, per questo si dice che sia eguale all'uomo.

4. Che anzi la differenza tra Cristo e tutti i santi è la stessa che c'è tra la casa e chi l'abita: l'abitarla sta nella facoltà dell'inquilino non della casa, sta alla sua decisione costruirla e usarla, cioè degnarsi – se lo vuole – di costruirla e poi eventualmente di abitarla. Dice l'apostolo: «Volete forse una prova che Cristo parla in me?» (*2 Ep. Cor.* 13, 3), e poi: «Non vedete da voi stessi, a meno che non siate reprobi, che Cristo Gesù è in voi?» (*2 Ep. Cor.* 13, 5); ed ancora: «Nell'intimo dell'uomo, lì possa Cristo abitare, nei vostri cuori, per mezzo della fede» (*Ep. Eph.* 3, 16-7). Vedi quale è la distanza tra la dottrina dell'apostolo e la tua blasfema denigrazione. Tu sostieni che Dio abita in Cristo come in un uomo: l'apostolo testimonia che proprio Cristo abita negli uomini, la qual cosa senza dubbio – come tu dici – non possono fare la carne e il sangue, cosicché si prova che egli è Dio con lo stesso argomento con cui tu neghi che lo sia. Infatti poiché tu non neghi che sia Dio colui che abita nell'uomo, è di conseguenza necessario che colui che abita per certo nel cuore degli uomini, lo riteniamo con tutta evidenza Dio. Così i patriarchi, i profeti, gli apostoli, i martiri e infine tutti i santi ebbero nel loro cuore

se Deum et omnes filii Dei facti sunt et omnes theodochi fuerunt, sed diversa utique multo dissimilique ratione. Omnes enim credentes Deum filii Dei sunt per adoptionem, unigenitus autem tantum filius per naturam. Qui non ex materia aliqua est a Patre genitus, quia omnis res et omnis rerum materia per unigenitum Dei filium est, non ex nihilo, quia ex Patre, non quasi partus, quia nihil in Deo vacuum atque mutabile: sed ineffabiliter atque inaestimabiliter Deus Pater in his, quae ingenita in se erant, unigenitum suum genuit, ac sic ab ingenito summo ac sempiterno Patre unigenitus summus et sempiternus est Filius, idem habendus in carne qui habetur in spiritu, idem credendus in corpore qui creditur in maiestate, quia nasciturus in carne non divisionem aliquam aut discissionem sui fecit, ut se ex parte aliqua non nascente pars sui aliqua nasceretur aut aliquid in eo divinitatis postea superveniret, quod in eo natum ex virgine non fuisset. «Omnis», enim iuxta apostolum, «omnis» in Christo «plenitudo divinitatis inhabitat corporaliter», non quia aliquando habitaverit et aliquando non habitaverit, nec quia postea fuerit et ante non fuerit. [...]

6. «Quod fuit», inquit, «a principio», apostolus Iohannes, «quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae palpaverunt de Verbo vitae: et vita manifestata est, et vidimus, et testamur, et annuntiamus vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem, et apparuit nobis». [...] Vides quot indiciis, quot modis, quam variis, quam multiplicibus dilectissimus ille ac devinctissimus Deo apostolus sacramentum divinae incarnationis insinuet: iam primum quod eum, qui in principio semper fuerit, visum in carne esse testatur: deinde ne id, quod auditum ac visum dixerat, pa-

Dio stesso, e tutti sono diventati figli di Dio, e tutti furono *theodòchi*, [cioè portatori del Dio che hanno ricevuto], ma lo sono secondo una ragione completamente e radicalmente diversa. Infatti tutti coloro che credono in Dio sono figli di Dio per adozione, ma il suo figlio unigenito, e solo lui, lo è per natura[7]. Lui che non è generato dal Padre da qualche elemento creato, perché tutte le cose e gli elementi del creato sono per mezzo dell'unigenito figlio di Dio; non dal nulla perché viene dal Padre; non quasi generato perché niente in Dio è vano e mutevole: ma Dio Padre, in modo ineffabile e inimmaginabile, ha generato il suo Figlio unigenito in ciò che era in sé ingenito, e così dall'ingenito, sommo e sempiterno Padre, è venuto l'unigenito, sommo e sempiterno Figlio, che è da ritenere il medesimo nella carne di quello che è nello spirito, e da credere il medesimo nel corpo di quello che è nella maestà divina. Quando infatti doveva nascere nella carne, non provocò nessuna divisione o frattura di sé medesimo, come se una sola parte di lui sia nata da una parte che non nasceva, oppure che in lui subentrasse in un secondo momento qualcosa di divino, che in lui non fosse già generato dalla vergine. Infatti «tutta», come dice l'apostolo, «tutta la pienezza della divinità abita corporalmente» (*Ep. Col.* 2, 9) nel Cristo, e dunque non è che talvolta l'abbia abitato e talvolta no, come non è che si sia verificato dopo e non si sia verificato prima. [...]

6. Dice l'apostolo Giovanni: «Quello che era fin dall'inizio, quello che abbiamo udito, quello che con i nostri occhi abbiamo visto, quello che abbiamo attentamente osservato e le nostre mani hanno palpato, il Verbo che è la vita: e questa vita si è manifestata e l'abbiamo vista, e perciò la possiamo testimoniare, e possiamo annunciare a voi la vita eterna, che era presso il padre ed è a noi apparsa» (*1 Ep. Io.* 1, 1-2). [...] Vedi con quanti argomenti e quanti modi, molteplici e molto vari, l'apostolo prediletto[8], e a Dio strettamente unito, presenti il mistero dell'incarnazione divina: innanzitutto egli testimonia di aver visto nella carne colui che fin dall'inizio è sempre esistito; perché poi non sembri poca cosa,

rum incredulis videretur, palpatum quoque, id est tactum atque tractatum tam suis quam ceterorum manibus confirmavit, bene utique per manifestationem assumptae carnis opinionem Marcionitici ac Manichaei erroris excludens, ne qui phantasiam ab hominibus visam crederet, cum palpatam corporis veritatem a se apostolus praedicasset. Deinde addidit Verbum vitae et vitam manifestam, hoc se vidisse, hoc adnuntiare, hoc protestari, simul scilicet et exsequens officium fidei et ingerens terrorem incredulitati, ut, cum ille utique protestaretur se praedicare, sibi imputaret periculum suum qui noluisset audire. «Annuntiamus», inquit, «vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem, et apparuit nobis»: hoc, quod apud Patrem semper fuit, hominibus apparuisse, hoc, quod in principio semper fuit, ab hominibus visum esse, hoc, quod Verbum vitae sine exordio erat, palpatum humanis manibus esse docuit. Vides quot modis, quam variis, quam multiplicibus, quam individuis, quam apertis ita sacramentum unitae cum Deo carnis exposuit, ut nemo alterutrum dicere omnino possit, qui non utrumque memoravit. Quod ipse quoque apostolus alibi evidentissime: «Iesus» enim, inquit, «Christus heri et hodie, ipse et in saecula». Hoc est illud utique quod superiore testimonio dixit: «Quod erat a principio, hoc manus nostrae palpaverunt»: non quia palpari per se spiritus posset, sed quia Verbum scilicet caro factum in homine quodammodo, cui unitum fuerat, palpabatur. Et ideo idem Iesus heri et hodie, id est idem ante exordium mundi qui in carne, idem in praeterito qui in praesenti, idem quoque etiam in saecula, quia idem per omnia, qui ante omnia, et hoc totum dominus Iesus Christus.

a chi non crede, ciò che aveva detto di avere udito e visto, assicura che era stato anche palpato, che era stato cioè toccato più e più volte, dalle sue stesse mani e da quelle di tutti gli altri; escludeva in modo assoluto l'opinione erronea di Marcione[9] e di Mani[10] mediante la dichiarazione esplicita dell'assunzione della carne, affinché qualcuno non credesse ad una fantasia apparsa agli occhi degli uomini, mentre l'apostolo aveva dichiarato la verità concretissima del corpo da lui toccato. Inoltre egli aggiunge di aver visto, e di annunciare e di testimoniare «il Verbo che è la vita» e questa «vita come manifestata», realizzando così l'atto di fede in chi crede ed insieme insinuando il terrore in chi non crede, nel senso che mentre l'apostolo testimoniava risolutamente questa verità, chi non aveva voluto udirla imputasse a sé il pericolo in cui si metteva. «Annunciamo a voi», disse, «la vita eterna, che era presso il Padre ed è a noi apparsa»: annunciamo che ciò che è sempre stato presso il Padre è apparso agli uomini, che ciò che è sempre stato al principio è stato visto dagli uomini, ciò che era il Verbo della vita senza inizio poté essere palpato dalle mani dell'uomo. Vedi dunque con quanti modi, vari e molteplici ed insieme specifici e convincenti, egli abbia esposto il mistero della carne unita a Dio, così che nessuno possa affermare risolutamente né l'una né l'altra cosa separatamente, se non le ha entrambe tenute in conto. E questo viene altrove affermato dall'apostolo con tutta evidenza, quando dice: «Gesù Cristo è sempre uguale a sé stesso, ieri oggi e nei secoli» (*Ep. Hebr.* 13, 8); ed è questa la stessa cosa affermata dalla testimonianza già addotta: «Ciò che era fin dall'inizio le nostre mani hanno palpato» (*1 Ep. Io.* 1, 1-2), non perché lo spirito possa per sé essere palpato, ma perché il Verbo fatto carne poteva essere in qualche modo palpato nell'uomo al quale era stato unito. Per questo Gesù è sempre lo stesso «ieri e oggi», cioè lui che è nella carne è il medesimo di prima della creazione del mondo, lui che vive ora è il medesimo che è nel passato, il medesimo anche nei secoli, perché chi è prima di ogni cosa è lo stesso e medesimo in ogni cosa, e tutto è il Signore Gesù Cristo.

7. Et quomodo idem ante mundi ortum, qui nuper ortus? Scilicet quia idem in homine nuper ortus, qui ante ortum omnium Deus. Et ideo Christus totum nominatur quod Deus, quia tanta est Christi et Dei unitas, ut nemo utique iam omnino possit vel Christum dicens non Deum in Christi nomine dicere vel Deum dicens non Christum in Dei nomine nuncupare. Ac sic unito sibi penitus per maiestatem sacrae nativitatis utriusque substantiae sacramento, quidquid erat, scilicet homo et Deus, factum est totum Deus.

7. E come può essere sempre lo stesso prima della nascita del mondo, chi vi è nato da non molto? Perché chi è Dio prima dell'inizio di ogni cosa è il medesimo nell'uomo che è nato or ora. E perciò Cristo viene identificato totalmente con Dio: così grande è l'unità tra Cristo e Dio che nessuno può in nessun modo affermare che, dicendo Cristo, non si dica anche Dio nel nome di Cristo, o che dicendo Dio non si dica anche Cristo nel nome di Dio. In questo modo Cristo, nel mistero di questa profonda unione, ottenuta per la maestà della nascita santa di ambedue le sostanze, tutto ciò che egli era, cioè uomo e Dio, fu fatto totalmente Dio.

Fulgenzio di Ruspe

Nel 429 i Vandali avevano già occupato gran parte dell'Africa romana. Nel 430 Agostino morì a Ippona durante l'assedio della città: egli parve avere compreso la nuova situazione, quando scrisse in una lettera – come riferisce il suo biografo Possidio – che i cristiani, e anzitutto i preti, non dovevano fuggire davanti al nemico, germanico e ariano – come molti tentavano di fare – ma dovevano accettare il confronto, confessando la vera fede e testimoniandola, se fosse stato necessario, con il martirio.

La Chiesa africana fu così per circa un secolo, fino alla riconquista di Giustiniano nel 533, una Chiesa dominata dalla *confessio* e dal *martyrium*. Se in quegli stessi anni Salviano di Marsiglia (400-480 circa) poteva additare la Chiesa africana come la più corrotta, essa veniva ora sottoposta a una dura prova. La pressione dei re vandali contro i cattolici fu infatti continua; nel 484 re Unerico impose per legge la conversione e confiscò tutti i beni ecclesiastici e li passò agli ariani. In queste condizioni molti cattolici furono esiliati in altre regioni dell'Africa, in Corsica, in Sardegna.

Nato in Africa nel 462 (o nel 467), Fulgenzio si convertì alla fede cattolica quando già aveva mostrato capacità amministrative e ingegno intellettuale (anche per questo si è pensato che un autore africano di questo tempo, Fulgenzio il Mitografo, che ha scritto alcune importanti opere evidentemente pagane, possa essere identificato con il Fulgenzio cristiano: cfr. Langlois, in bibliografia). La sua scelta fu ben presto quella del ritiro monastico, che proprio poco tempo prima aveva trovato in Giovanni Cassiano (360-435 circa) il suo primo teorizzatore occidentale, e aveva avuto grandissima diffusione. In seguito alla lettura di Cassiano, se dobbiamo credere alla biografia di Fulgenzio scritta poco dopo la sua morte dal diacono Ferrando (B.H.L. 3208), il giovane volle dedicarsi alla vita eremitica e s'imbarcò per l'Egitto. Ma il suo destino era altrove. Perseguitato a varie riprese, dové passare da un monastero all'altro: fu in Sicilia e nel 500 a Roma.

Quando divenne re Trasamondo (493-523), la persecuzione si fece meno dura; ma Fulgenzio fu mandato in esilio perché eletto verso

il 502 vescovo di Ruspe contro un divieto regio. Da allora gran parte della sua vita si svolse a Cagliari, dove era possibile una maggiore libertà religiosa pur sotto il dominio vandalico. Qui egli condusse vita monastica e una intensa attività intellettuale, componendo vari trattati, pronunciando sermoni, scrivendo lettere. Il ritorno definitivo in Africa avvenne dopo il 528.

Una singolare parentesi si verificò durante l'esilio sardo, quando Trasamondo, che voleva rendersi personalmente conto dei termini concettuali della disputa teologica, fece per breve tempo (515-517) tornare Fulgenzio a Cartagine, e volle interrogarlo e sottoporgli varie questioni. Così Fulgenzio scrisse le *Responsiones* alle *Obiectiones* del re (che ci sono rimaste) e i tre libri *ad Trasamundum*. Il problema centrale di questi, come di molti altri scritti, è quello trinitario: in particolare egli vuole mostrare contro la fede ariana che la divinità del Figlio (come quella dello Spirito) è in tutto pari alla divinità del Padre. Su questo tema meglio si può constatare la fedeltà di Fulgenzio ad Agostino: anche lui usa le analogie agostiniane degli atti dell'anima e del corpo per la comprensione della trinità divina.

Fulgenzio sottolinea con forza la divinità del Figlio, che è senza inizio, senza fine, oltre il tempo, è eterno, infinito, immenso, è consostanziale al Padre: il Verbo non perde la sua piena divinità e immensità nel farsi uomo, e pienamente uomo (con un corpo di carne e un'anima razionale). La formula di Calcedonia è così rigorosamente mantenuta, e solo al suo interno opera l'eredità agostiniana. Si è voluto sostenere (cfr. Cal Pardo, in bibliografia) che la cristologia di Fulgenzio è tutt'uno con la sua soteriologia, nel senso che l'incarnazione è considerata esclusivamente in funzione della redenzione di un'umanità peccatrice; il giudizio non è del tutto vero, se in lui è viva la mistica della deificazione: «Dio è nato dall'uomo perché gli uomini nascessero da Dio» (*Epistola* 17, 14).

Anche Fulgenzio fu coinvolto nella questione posta dai monaci sciti circa la formula teopaschita, cioè sulla sofferenza della divinità in Cristo, che egli accettò sulla base della distinzione delle nature. Fu sollecitato a intervenire su altri problemi teologici: sulla grazia, il peccato, la predestinazione, non tanto contro gli ariani quanto contro i semipelagiani della Gallia. Su questi temi mantenne di solito posizioni rigidamente agostiniane. Se fu vescovo e pastore come Agostino, fu innanzitutto monaco e sentì grandemente l'influenza di Cassiano, non solo nella vita ma anche nella generale impostazione dei problemi teologici, non più pensati e svolti in riferimento a una situazione culturale, ma a una esigenza ecclesiastica e spirituale. Nella loro genericità, sono tuttavia comprensibili i giudizi del Lapeyre (in bibliografia) che Fulgenzio non sia un teologo-filosofo come Agostino e tantomeno un filosofo-teologo come Boezio, ma solamente un teologo.

La fortuna di Fulgenzio finisce quando incomincia quella di Boe-

zio. Oltre che in Africa, la sua teologia trinitaria e cristologica ebbe fortuna in Spagna, dove i suoi testi vennero utilizzati in più di uno dei concili toletani, che dovevano affrontare come Fulgenzio l'arianesimo germanico, e poi in epoca carolingia, nelle dispute sull'eucarestia e la predestinazione. Con la scolastica il suo ruolo può dirsi totalmente chiuso (ma cfr. Grillmeier, in bibliografia).

Presentiamo qui alcuni passi da: *ad Trasamundum libri III*, e precisamente I 12, 1-2; 20, 1-2; II 7, 1-9; III 5, 1-3; 6, 1-3; 7, 1-3; 8, 1-4; l'edizione utilizzata è quella di J. Fraipont, in CCL, XCI (1968), pp. 109-10, 118-9, 128-30, 151-4, edizione che è tuttavia quella stessa uscita a Parigi nel 1684 (e ripresa in PL, LXV), benché collazionata con un antico codice Vaticano (Reg. lat. 267); l'apparato critico del Fraipont è totalmente di seconda mano.

Bibliografia: resta ancora fondamentale la monografia di G.G. Lapeyre, *Saint Fulgence de Ruspe. Un évêque catholique africain sous la domination vandale. Essai historique*, Paris 1929.

Sulla situazione africana si veda:
C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955;
J.J. Gavigan, *De vita monastica in Africa septentrionali inde a temporibus S. Augustini usque ad invasionem Arabam*, Roma-Torino 1962;
S.T. Stevens, *The Circle of Bishop Fulgentius*, «Traditio» 38 (1982), pp. 327-41.

Per la sua teologia si veda:
B. Nisters, *Die Christologie des heiligen Fulgentius von Ruspe*, Münster i.W. 1930;
H.-J. Diesner, *Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker*, Stuttgart 1966 (Arbeiten zur Theologie, 1. Reihe, 26);
M. Schmaus, «Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe», in *Charisteria. Alois Rzach zum achtzigsten Geburtstag dargebracht*, Reichenberg 1930, pp. 166-75;
H. Bouessé, *Le saveur du monde, I: La place du Christ dans le plan de Dieu*, Chambéry-Leysse 1951, passim;
E. Cal Pardo, *El motivo de la encarnación según San Fulgencio de Ruspe*, «Revista española de teología» 30 (1970), pp. 265-306;
B. de Margerie, *Analyse «structurale» d'un texte de saint Fulgence de Ruspe sur l'incarnation extrait de «Ad Trasamundum» I, XX, 1-2*, «Revue des études augustiniennes» 22 (1976), pp. 90-4.

Per il rapporto con Fulgenzio il Mitografo si veda P. Langlois, *Les oeuvres de Fulgence le Mithographe et le problème des deux Fulgence*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 7 (1964), pp. 94-105; sulla biografia di Ferrando cfr. M. Simonetti, *Note sulla «Vita Fulgentii»*, «Analecta Bollandiana» 100 (1982), pp. 277-89; per la discutibile fortuna entro la Scolastica cfr. da ultimo A. Grillmeier, *Patristische Vorbilder frühscholastischer Systematik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Augustinismus* («Studia Patristica VI», ed. F.L. Cross [= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 81]), Berlin 1962, pp. 390-408.

ad Trasamundum

I 12, 1. [...]Christus ergo pastor noster est, cuius nos oves esse apostolica testatur auctoritas; qui tamen, ut plene susceptorem se nostrae naturae dignaretur ostendere, non solum pastorem, sed et ovem se non dedignatus est appellari, utpote de quo, sancto Spiritu actus, propheta testatur: «Sicut ovis ad victimam adductus est et sicut agnus coram tondente sine voce, sic non aperuit os suum»; et ipse denuo per Ieremiam: «Ego sicut agnus innocens adductus sum ut immolarer et nescivi; in me cogitaverunt cogitationem malam dicentes: "Venite, mittamus lignum in panem eius"»; 2. de quo etiam Iohannes Baptista proclamat: «Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi». Non dissimilia de Christo Petrus quoque ponit apostolus dicens: «Scientes quod non corruptibilibus argento vel auro redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Iesu Christi». Unus igitur idemque «mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus», ipse pastor et ovis, ipse sponsus et sponsa, ipse sacerdos et victima, unus idemque et oblator muneris et munus factus est oblatoris, ut nec oblator a muneris qualitate desciscerет, nec munus ab oblatoris merito discreparet.

20, 1. Proinde, si veritas nostrae salutis in Salvatore credi-

A Trasamondo

I 12, 1[1]. [...] Cristo è dunque il nostro pastore, e noi siamo le sue pecore, come ci testimonia l'autorità dell'apostolo[2]; ma perché potesse pienamente mostrarsi capace di prendere su di sé la nostra natura, non ha sdegnato di essere chiamato pastore ma nemmeno di essere chiamato pecora, e di questo testimonia il profeta Isaia, mosso dallo Spirito santo: «Come una pecora è stato portato al macello e come un agnello dal tosatore, senza una voce, e non aprì la sua bocca» (*Is.* 53, 7), ed egli stesso dice mediante Geremia: «Io sono stato portato come un agnello innocente per essere ucciso, e non lo sapevo: contro di me fu architettato un cattivo disegno, e dicevano: "Venite, mettiamo del veleno nel suo pane"» (*Ier.* 11, 19). Di lui anche Giovanni Battista proclama: «Ecco l'Agnello di Dio, ecco colui che toglie i peccati del mondo» (*Ev. Io.* 1, 29). Cose non diverse su Cristo afferma anche l'apostolo Pietro: «Sapendo che non siete stati redenti dai vostri futili costumi, tradizione dei padri, con l'argento e con l'oro, che si corrompono, ma con il sangue prezioso di Gesù Cristo, quasi un agnello incontaminato e immacolato» (*1 Ep. Pet.* 1, 18-9). Dunque uno stesso è «il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù» (*1 Ep. Ti.* 2, 5), lui che è pastore e insieme agnello, sposo e sposa, sacerdote e vittima, uno stesso è chi fa il dono e chi è divenuto dono, perché il donatore non fosse diverso dalla qualità del dono e il dono non fosse diverso dal merito del donatore.

20, 1. Perciò, se si crede alla verità della nostra salvezza nel

tur, consequenter in uno eodemque mediatore Dei et hominum homine Christo Iesu divinae humanaeque substantiae indivisa et inconfusa perfectio non negetur; quoniam Dei filius, de Patris substantia genitus, nec sempiternitatem divinae naturae perdidit, dum hoc quod erat temporale pro temporalium aeterna salute suscepit; nec dominio naturalis ac verae divinitatis caruit qui veritatem formae servilis acceptam interminabili et inamissibili Domino sublimavit; nec vera virtus, cum nostram infirmitatem susciperet, infirmari potuit, quae vitium infirmitatis ab infimo submovit; nec imperfectus esse potuit, qui perfectionem imperfecto concessit; nec localiter ad infernum divinitas Christi descendit, quae sine mole sic ubique tota consistit ut licet ea carere nullus locus possit, localiter tamen eam locus ullus continere non possit.

2. Est enim illa Dei vera infinitaque substantia ineffabiliter in singulis creaturis tota et in omnibus tota; non minoratur in minimis, nec augetur in magnis; non concluditur tempore, non circumscribitur quantitate, non initio coepta, non termino finienda; a qua totus homo et creatus est ad iustitiam, et sine peccato susceptus est post ruinam.

Nunc igitur, quoniam de sacramento mediatoris (quantum ipse, qui Verbum Patris est, gratiae suae dono concessit) disputationis veritas nihil dereliquit ambiguum, quo unus idemque Christus totam naturaliter habere deitatem ex Patre et totam hominis naturam habere monstraretur in homine, illud est deinceps providendum, quod nonnullos carnaliter quae divina sunt cogitantes, eo gravius conceptae falsitatis error offundit, quod divinitatem Christi, aut localiter de caelo venisse, aut ad infernum descendisse localiter fateantur; quique etiam Christum in carne passum firmare non dubitant, etiam divinitate compassum.

Cristo, non si neghi di conseguenza la perfezione indivisa e inconfusa della divina e dell'umana sostanza nel solo mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù; poiché figlio di Dio, generato dalla sostanza del Padre, egli non ha perduto l'eternità della natura divina, quando assunse ciò che era nel tempo per la salvezza eterna di chi è nel tempo; non ha perduto il potere della vera natura divina, lui che ha innalzato la vera natura umana che ha assunto sino al Dio illimitato e inammissibile; né la vera forza poté essere indebolita per avere assunto la nostra debolezza, quella forza che fu capace di togliere via da chi è debole il carattere stesso della debolezza; e nemmeno poté essere imperfetto, lui che donò la perfezione a ciò che era imperfetto; né la divinità di Cristo poté discendere all'inferno come in un luogo, poiché essa sta dappertutto compiutamente, ma senza volume, in modo che nessun luogo sia senza divinità, e insieme nessun luogo possa tuttavia contenerla come in un luogo.

2. Infatti la vera e infinita sostanza di Dio sta tutta, ineffabilmente, nelle singole creature e sta tutta in tutte; non viene diminuita nelle più piccole e non si accresce nelle grandi; non viene chiusa dal tempo, non viene circoscritta dalla quantità, non ha avuto inizio né avrà fine: da Dio l'uomo è stato creato perché fosse giusto, e da lui è stato sollevato senza peccato dopo la sua caduta.

Dunque, poiché la disputa sulla verità del mistero del mediatore non ha lasciato margini di ambiguità (per quanto egli stesso, che è il Verbo del Padre, ha concesso con il dono della sua grazia), e ha mostrato che il medesimo Cristo ha dal Padre per sua natura la più completa divinità ed ha tutta e completa la natura dell'uomo in quanto è uomo, bisogna ora preoccuparsi che alcuni non si lascino offuscare da un errore più grave ancora, di pensare carnalmente le cose di Dio: di confessare che la divinità di Cristo sia venuta dal cielo come in un luogo o che sia discesa all'inferno come in un luogo; e di affermare anche che Cristo ha sofferto nella carne e che la divinità ha anch'essa sofferto[3].

II 7, 1. Initium quoque nativitatis in natura hominis Christus habuit, in qua sine initio non potuit mater esse quae genuit, ut agnosceretur, naturae veritate recognita, nullum divinae nativitatis initium habuisse, ubi sempiterno Patri, sicut initium existendi nullum fuit, sic, nulla nativitas initiatae generationis accessit. Ita namque utriusque in se Christus Iesus demonstravit substantiae veritatem ut sicut in hominis Christi substantia, salva praerogativa singularis illius dignitatis, hoc substantialiter invenitur, quod naturaliter constat in homine; sic in eodem Deo Christo hoc substantialiter esse credatur, quod naturaliter subsistit in patre; ut cum in homine Christo videtur veritas hominis, in eodem Deo Christo cognoscatur paternae veritas deitatis; et cum ista nativitas invenitur initio subdita, quae ex temporali homine substantialis temporaliter exstitit, illa quoque sine initio credatur esse nativitas, quae de sempiterno Deo substantialis ac sempiterna subsistit. 2. Ipse igitur sine matre in divina substantia, quae est ex solo Patre naturaliter genitus; ipse sine Patre, fructus inviolatae Virginis, quam complexus non contigit maritalis; ipse sine genealogia, de quo scriptum est: «Generationem eius quis enarrabit?», ut cum in generatione vera filii Dei fides nobis cognitionem praestat, sermonem vero sempiternitas superat, in eo quod fidei constantia credulitatis firmamento nutritur, sermonis vero audacia fideli timore comprimitur, divinae generationis vera naturalisque sempiternitas agnoscatur. 3. Nam quia divina, utique naturaliter vera est, quia in Deo vero nihil est falsum; quia vero nec coepta est, nec creata, sicut omnem coeptae creataeque naturae superat cogitationis indaginem, sic omnem supergreditur eloquii facultatem. An forsitan quod de Dei pace apostolicae auctoritatis veritate percepimus, de eius generatione prorsus accipere dubitamus? Cum nobis Paulus beatissimus dicat: «Pax Dei, quae exsuperat omnem intellec-

II 7, 1. Cristo ebbe inizio nella sua natura di uomo con la nascita, in cui la madre che lo generò non poteva non avere inizio: così si poteva riconoscere, una volta constatata la verità della natura umana, che la natura divina non poteva aver avuto nessun inizio, poiché come l'eterno Padre non ebbe inizio così non poté avere nessuna nascita. In questo modo Cristo Gesù mostrò in sé la verità dell'una e dell'altra sostanza; nella sostanza dell'uomo-Cristo si trova sostanzialmente, a parte il privilegio della sua singolare dignità, quello che è nell'uomo secondo la sua natura, così nel Dio-Cristo crediamo che sostanzialmente vi sia ciò che nel padre sussiste secondo natura; così che nell'uomo-Cristo si mostra la verità dell'uomo, nello stesso Dio-Cristo si conosce la verità della divinità del Padre; e mentre quella nascita è soggetta ad inizio, in quanto ha la sua sostanza nel tempo da un uomo che è nel tempo, questa nascita è addirittura senza inizio, in quanto sussiste eternamente nella sua sostanza dall'eterno Dio. 2. Il Cristo è per questo senza madre nella sua sostanza divina, perché è generato secondo la sua natura dal solo Padre; ed è senza padre, frutto di una vergine inviolata, che non conobbe l'amplesso del marito; per questo egli, di cui fu scritto: «La sua generazione chi la racconterà?» (*Is.* 53, 8), è senza genealogia, affinché la vera eternità secondo natura della divina generazione venga riconosciuta, dal momento che la fede ci fa conoscere la vera generazione del figlio di Dio, mentre l'eternità supera ogni parola umana, in quanto la fede si nutre costantemente della fermezza del credere, e la parola umana con la sua audacia viene battuta dall'umile timore della fede. 3. Infatti l'eterno, poiché è divino, senza dubbio è naturalmente vero, perché niente è falso in Dio; poiché non ha avuto inizio e non è stato creato, supera ogni possibilità di conoscenza della natura che ha avuto inizio ed è stata creata, come sorpassa ogni facoltà della parola. O forse dubitiamo di accettare per la sua generazione quello che in verità ascoltammo, circa la pace di Dio, dall'autorità dell'apostolo? Paolo santissimo ci dice infatti: «La pace di Dio, che supera ogni intelletto, custodisca i vostri

tum, custodiat corda vestra et ingellegentias vestras in Christo Iesu». 4. Cuius ergo pax, licet omnem superet intellectum, vera tamen, sempiterna naturalisque creditur; cur eius generationis, quae superat omne prorsus eloquium, naturalis veritas et infinita sempiternitas abnegetur? Ubi ergo sempiterna pax est, credatur etiam sempiterna nativitas; et cuius est credenda sempiterna nativitas, non negetur immensa maiestas, nullo quippe naturali fine concluditur, quod nativitatis initio non tenetur; et ideo immensa prorsus agnoscitur illa substantia, cuius est nativitas non coepta, sed vera. 5. Nam quod aliquo circumscribitur fine, necesse est ut loco teneatur aut tempore. Quomodo autem fecisse tempus et locum creditur, si loco ipse temporive subdatur? Nam per ipsum omnis factus est locus, quia «omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil». Per ipsum quoque factum tempus agnoscitur, de quo Paulus dicit: «Multifarie multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio, quem constituit heredem universorum, per quem fecit et saecula». 6. Non est ergo localis per quem factus est locus, nec temporalis per quem factum est tempus; nam si localis ipse locum fecit, et certum est omne locale in loco esse; consequenter intellegitur quod prius in loco fuerit, et sic locum creare potuerit. Sed hic locus, in quo fuisse Dei filius dicitur, quaero utrum Filio anterior aequaevusve credatur? Quod si aliqui anteriorem Filio existimant locum, videant in quod barathrum nefariae assertionis incurrunt, cum rerum omnium operatori materiam cuiuslibet operis anteponunt. Cumque Iohannes omnia per ipsum facta commemoret, nullam (quod absit) in se habuisse dicendus est veritatem, si quodlibet opus praecessit opificem. 7. Quomodo enim locum facere potuit, ante quem esse, vel sine quo esse, si ita est factus, ipse non

cuori e le vostre intelligenze in Cristo Gesù» (*Ep. Phil.* 4, 7). 4. Benché superi ogni intelletto, questa pace è tuttavia vera, eterna e a lui naturale: perché allora della sua generazione che supera certamente ogni intelletto si nega la vera natura, la sua infinita eternità? Dove c'è la pace eterna, si creda che c'è anche l'eterna nascita; e se si deve credere alla sua eterna nascita, non si neghi la sua immensa maestà, poiché non è racchiuso in un limite naturale ciò che non ha avuto un inizio per nascita, e perciò si riconosce immensa quella sostanza, la cui nascita, sebbene sia vera, è tuttavia priva di inizio. 5. Ciò che è circoscritto da un limite, infatti, necessariamente è dentro il tempo o lo spazio. Ma in che modo si crede che abbia creato il tempo e lo spazio se lo si pone dentro il tempo e lo spazio? Per mezzo di lui ogni spazio è stato creato, perché «tutte le cose sono state fatte per suo mezzo e senza di lui non è stato fatto niente» (*Ev. Io.* 1, 3). E per mezzo di lui si conosce anche il tempo che è stato fatto, come dice Paolo[4]: «Un tempo Dio ha parlato ai padri nei profeti nei modi più diversi; ma in questi ultimi tempi ci ha parlato nel Figlio, che ha costituito erede di tutto e per mezzo del Figlio ha fatto anche i secoli» (*Ep. Hebr.* 1, 1-2). 6. Non è certo nello spazio colui per mezzo del quale lo spazio è stato fatto, come non è nel tempo colui per mezzo del quale è stato fatto il tempo; se fosse nello spazio colui che ha fatto lo spazio, è anche certo che ogni cosa che ha uno spazio è nello spazio; si deve allora ritenere, conseguentemente, che prima sarebbe stato nello spazio e così poi avrebbe potuto crearlo. Ma io chiedo: questo spazio, in cui si sostiene che sia stato il figlio di Dio, è anteriore o coevo al Figlio? Se alcuni lo ritengono anteriore al Figlio, considerino a quale abissale affermazione d'empietà vanno incontro, poiché al creatore di tutte le cose antepongono una cosa creata. E mentre ricorda che tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui (cfr. *Ev. Io.* 1, 3), Giovanni non avrebbe detto nessuna verità (che ciò non sia!), se una qualche cosa creata avesse preceduto il creatore. 7. In che modo infatti poté creare lo spazio, colui che non poté essere prima dello spazio

potuit? Tunc deinde sollicita consideratione perpendant quoniam sempiternitatis infinitatem loco videntur dare, quam filio Dei conantur adimere. Nam si propterea filium Dei non sine initio natum asserunt, quia dicit evangelista: «In principio erat Verbum», et non dicit: «Ante principium erat Verbum»; isti qui locum ante Verbum fuisse asserunt, ante principium quoque fuisse necesse est fateantur; quoniam id quod fuisse putant ante Verbum, hoc existimant non habuisse principium. Si autem principium non habuit locus, ipse est sempiterno Patri sine dubio coaeternus. 8. Et quoniam sempiternum distare non potest sempiterno, talis hanc impietatem profecto consequetur absurditas, ut aut localis putetur Deus, aut locus hoc credatur esse quod Deus, aut ipsum locum aliquod existiment esse sine Deo principium, quod sempiternitate sui naturaliter perseveret infectum. Sed quoniam haec non sine impietate creduntur, idcirco non solum Filio anterior, sed nec aequaevus dicendus est locus. Per quem enim «omnia facta sunt», huic facta quaelibet anteferri conferrive non possunt. Quoniam qui omnia in numero, et pondere, et mensura disposuit, sicut tempore numerari, sic loco mensurari non potuit. Proinde psalmus veraciter canit: «Magnus Dominus Deus noster, et magna virtus eius, et sapientiae eius non est numerus». 9. Atque ut huius innumerabilis sempiternitatis infinita monstraretur immensitas, alio loco dicitur: «Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis». Quia revera necesse est ut naturaliter pronuntietur immensum, quod est naturaliter sempiternum, quia quod semper est non capitur numero et quod ubique totum est non concluditur loco, idcirco denique alio scripturae testimonio de sapientia dicitur: «Attingit autem ubique propter suam munditiam». Et paulo post: «Attingit autem a fine usque ad finem

o senza di esso, se così è stato fatto? Riflettano dunque con grande attenzione, perché essi sembrano dare allo spazio l'infinità dell'eterno, che cercano di togliere al figlio di Dio. Se affermano perciò che il figlio di Dio è nato non senza un inizio, dal momento che l'evangelista Giovanni dice: «In principio era il Verbo» (*Ev. Io.* 1, 1), e non dice: «Prima del principio era il Verbo»; coloro che sostengono che lo spazio era prima del Verbo, necessariamente dicono che lo spazio fu anche prima del principio; perché pensano che ciò che fu prima del Verbo non abbia avuto principio. Se poi lo spazio non ha avuto principio, esso è senza possibilità di dubbio coeterno all'eterno Padre. 8. E poiché l'eterno non può essere diverso dall'eterno, quell'empietà raggiunge una assurdità tanto grande da dover ritenere o che Dio abbia uno spazio o che lo spazio sia ciò che è Dio o ancora che lo spazio sia un principio senza Dio, che per la sua eternità continui secondo la sua natura ad essere ingenerato. Ma queste cose non si credono senza empietà, e per questo non si deve affermare né che lo spazio è anteriore al Figlio, ma neppure che gli è coevo. A colui per mezzo del quale «tutte le cose sono state fatte» (*Ev. Io.* 1, 3), non è possibile anteporre nessun fatto, e neppure porlo sullo stesso piano: colui che ha disposto tutte le cose secondo la loro quantità, il loro peso e la loro misura (cfr. *Sap.* 11, 21), non può essere numerato mediante il tempo e misurato mediante lo spazio. Per questo nel Salmo si canta con piena verità: «Grande è il Signore Dio nostro, grande è la sua forza, e la sua sapienza non si può contare» (*Ps.* 146, 5). 9. E in altro luogo si dice, per mostrare l'infinita immensità di questa indivisibile eternità: «Grande è il Signore e molto lodevole, e la sua grandezza è senza fine» (*Ps.* 144, 3). E invero è necessario che venga dichiarato immenso per natura ciò che è per natura eterno, perché ciò che è sempre non è contenuto in un numero e ciò che è intero ovunque non è chiuso in uno spazio, e per questo si dice della sapienza in un'altra testimonianza della Scrittura: «Si estende dappertutto per la sua purezza» (*Sap.* 7, 24), e poco dopo: «Si estende con forza da un'e-

fortiter et disponit omnia suaviter». Hic utique cum a fine usque ad finem sapientiam audimus attingere, intellegendum est quia cum a fine usque ad finem attingit, utrumque finem immensitate suae infinitatis excedit. Ille enim omnem potest creaturam attingere, quem omnis non potest creatura concludere; nam sicut implens caelum perseverat immensus, sic a fine usque ad finem attingens permanet infinitus. Tale namque est: «Attingit a fine usque ad finem fortiter», quale est et illud quod per Ieremiam dicitur: «Ego Deus proximans et non Deus de longinquo. Si absconditus fuerit homo in occulto, ego ergo non videbo eum? Nonne caelum et terram ego impleo?».

III 5, 1. Hic verus Deus et vita aeterna, «cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus esse se aequalem Deo, semetipsum exinanivit formam servi accipiens»; aequalitatem enim Dei veri Deus verus non rapuit, quam unitate naturali sempiternus cum genitore possedit. Idcirco unigenitus Dei filius etiam quando formam servi accipiens semetipsum exinanivit, plenus gratiae veritatisque permansit. «Vidimus», inquit Iohannes, «gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis». 2. Hoc est utique quod in uno eodemque semetipsum exinaniente et pleno gratiae et veritatis, accepta servi forma veritatem voluntariae prorsus exinanitionis ostendit, in quo aeterna permanens Dei forma plenitudinem gratiae veritatisque monstravit. Quae est igitur illa unigeniti exinanitio, nisi accepta passibilis et mortalis humanitas Christi? Quae autem est unigeniti plenitudo, nisi permanens impassibilis atque immortalis divinitas Christi? In quo perfectus homo plenus est gratiae et in quo perfectus Deus plenus est veritatis; quod procul dubio plenitudinis nomen, ut divinitatis esse monstretur, apostolum de Christo loquentem pariter

stremità all'altra, e dispone tutto con dolcezza» (*Sap.* 8, 1). Qui, avendo udito che la sapienza si estende da un'estremità all'altra, bisogna intendere senza dubbio che, estendendosi da un'estremità all'altra, essa con l'immensità della sua infinità le supera entrambe. Infatti può estendersi fino ai limiti della creatura solo colui che la creatura pur nella sua totalità non può contenere; e come riempiendo il cielo permane nella sua immensità, così estendendosi da un'estremità all'altra resta infinito. «Si estende con forza da un'estremità all'altra» corrisponde infatti a quanto è detto con le parole di Geremia: «Io sono un Dio che si avvicina e non un Dio da lontano. Se un uomo si nasconde nel segreto, forse io per questo non lo vedrò? Non sono forse io che riempio il cielo e la terra?» (*Ier.* 23, 23-4).

III 5, 1[5]. Questo vero Dio e vita eterna, «essendo nella forma di Dio non ritenne una rapina essere eguale a Dio, ma annichilì sé stesso prendendo la forma del servo» (*Ep. Phil.* 2, 6-7); essendo vero Dio non rapì questa eguaglianza con il vero Dio, che eterno possedeva con il padre per l'unità della natura. Perciò l'unigenito figlio di Dio rimase pieno di grazia e di verità anche quando annichilì sé stesso prendendo la forma del servo. «Abbiamo visto», dice Giovanni, «la sua gloria, la gloria quasi dell'unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità» (*Ev. Io.* 1, 14). 2. Ciò si può con certezza dire perché nello stesso che annichilisce sé stesso ed è insieme pieno di grazia e verità, si mostra la verità dell'annichilimento volontario, una volta accettata la forma del servo, mentre la forma di Dio, che permane eterna, mostra la pienezza della grazia e della verità. Che cos'è allora questo annichilimento dell'unigenito, se non l'umanità passibile e mortale accolta da Cristo? Cos'è la pienezza dell'unigenito se non la divinità di Cristo che permane impassibile e immortale? In lui l'uomo perfetto è pieno di grazia, in lui il perfetto Dio è pieno di verità; e per mostrare che questo nome di pienezza è senza dubbio proprio della divinità, ascoltiamo l'apostolo Paolo che parimenti dice

audiamus: «Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter et estis in illo repleti». 3. Quae autem sit quae in Christo inhabitat plenitudo divinitatis Iohannes ostendat: «Verbum», inquit, «caro factum est, et habitavit in nobis». De ista plenitudine Baptista Iohannes nos asserit accepisse, dicens: «Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia».

6, 1. Unus igitur idemque Christus Dei et hominis filius, qui et semetipsum exinanavit et plenus gratiae veritatisque permansit, vere mutabilis factus, immutabilis manens, vere passus, passioni non subiacens, vere mortuus, mortem non sentiens, sed exstinguens. Haec autem cuncta unus Christus et gessit et pertulit, quia in uno eodemque Christo vera divinitatis veraque humanitatis natura permansit, dum Deus non confusus homini, sed unitus, sic in una persona utriusque naturae permanentis indicia demonstravit, ut verus Deus et plenus, veris divinisque virtutibus in homine clareret assumpto et veritas infirmitatis humanae verum plenumque hominem monstraret in Deo. 2. Propter quod beatus apostolus unum eumdemque Christum et crucifixum praedicat et Dei virtutem sapientiamque pronuntiat dicens: «Nos autem praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam, ipsis autem vocatis Iudaeis atque Graecis, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam», et ut in infirmitate susceptionis humanae magnitudinem divinae virtutis monstraret adiecit: «Quod enim stultum est Dei sapientius est hominibus et quod infirmum est Dei fortius est hominibus». Ille igitur Dei filius, Dei virtus et Dei sapientia, in exordio redemptionis nostrae, diversum quiddam peregit in homine, quam quod semper habebat in Patre, quia videlicet aliud ibi maiestatis nativitas habuit, aliud hic pietas redemptionis exegit. In illo enim sempiternae nativitatis arcano sempiternus atque immutabilis Pater alterum genuit non diversum; et quantum generando protulit, tantus ipse permansit; et perso-

di Cristo: «Poiché in lui abita ogni pienezza di divinità corporalmente, anche voi siete fatti pieni in lui» (*Ep. Col.* 2, 9-10). 3. Quale sia la pienezza di divinità che abita nel Cristo, lo dichiara Giovanni quando dice: «Il Verbo si è fatto carne e abitò tra noi» (*Ev. Io.* 1, 14). E Giovanni il Battista ci assicura che noi abbiamo ricevuto da questa pienezza: «E dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto, e grazia su grazia» (*Ev. Io.* 1, 16).

6, 1. Uno solo e medesimo è il Cristo, figlio di Dio e figlio dell'uomo, che annichilì sé stesso e rimase pieno di grazia e di verità, fatto realmente mutevole rimanendo immutabile, realmente sofferente non sottostando alla sofferenza, realmente morto non provando la morte, ma uccidendola. Tutte queste cose Cristo, lui solo, fece e realizzò, perché nell'uno e solo Cristo rimase la vera natura della divinità e la vera natura dell'umanità, e Dio non fu confuso con l'uomo ma a lui unito, così che in una sola persona mostrò la presenza di tutte e due le nature, affinché il vero e pieno Dio splendesse con tutte le sue facoltà divine nell'uomo assunto e la vera debolezza umana mostrasse in Dio il vero e pieno uomo[6]. 2. Perciò l'apostolo Paolo chiama Cristo uno e medesimo e crocefisso e lo dice nello stesso tempo la forza e la sapienza di Dio: «Ma noi predichiamo Cristo crocefisso, scandalo invero per i giudei, stoltezza per i gentili, ma per coloro che sono stati chiamati, giudei e greci, un Cristo che è la forza e la sapienza di Dio» (*1 Ep. Cor.* 1, 23-4), e aggiunge, per mostrare la grandezza del potere divino nella debolezza dell'umano che aveva assunto: «Ciò che è stolto di Dio è più sapiente della sapienza umana e ciò che è debole di Dio è più forte della forza umana» (*1 Ep. Cor.* 1, 25). Il figlio di Dio, che è il potere di Dio e la sapienza di Dio, all'inizio della nostra redenzione, compì nell'uomo qualcosa di diverso da quello che aveva sempre nel Padre, perché altra cosa qui fu costituita dalla maestà della nascita, altra cosa là richiese la misericordia per la redenzione. In quel mistero della nascita eterna infatti l'eterno e immutabile Padre generò un altro a lui non diverso; e quanto grande egli si fece vedere con questa generazio-

naliter distinxit a se quem naturaliter totum habet in se. Hoc ipsius Filii nobis manifestatur eloquio dicentis: «Ego in Patre et Pater in me». 3. Inconfusibiliter ergo unit utrumque natura, quamvis inseparabiliter discernat utrumque persona; ideo Filius ipse testatur: «Ego et Pater unum sumus». Per hoc quod «unum» dicit, non separatur a Deo divinitas; per hoc quod dicit «sumus», non confunditur in genitore nativitas.

7, 1. Hic autem, dum nostrae redemptionis commercium gereretur, pleno veroque homini plenum verumque Deum decebat uniri, sic tamen ut in unitate personae, nec in homine Deus, nec homo posset in Deo confundi; numquam enim quisquam hominum ad vincendum humani generis inimicum fuisset idoneus, si in mediatore Dei et hominum homine Christo Iesu, aut aliquid fuisset hominis minus, aut homo a Deo susceptus, divina fuisset susceptione consumptus. Non autem humana natura poterat in reparatione consumi, cuius pars damnata non consumetur aeternitate supplicii. 2. Cum autem poenae sit consumere, gratiae reparare, redemptor humani generis, plenus confitendus est Deus, plenum suscipiens hominem, plenus gratiae qua homo fieri dignatus est Deus, et plenus veritatis, qua Deus ipse qui homo factus est permanet immutatus, sicut per prophetam ante iam dixerat: «Videte quia ego sum et non sum mutatus». De quo etiam Paulus beatum David cecinisse commemorat: «Mutabis eos et mutabuntur, tu autem idem ipse es». 3. Unus ergo idemque Christus, in eo quod plenus gratiae, nihil minus habens humanae naturae, plenus homo natus ex homine; et in eo quod plenus veritatis, nihil minus paternae divinitatis habens, Deus plenus generatus ex Patre. Nam non erat plenus gratiae uni-

ne, tanto grande egli rimase, e distinse secondo la persona colui che totalmente ha in sé secondo la natura. È questo che ci viene manifestato dalla parola stessa del Figlio che afferma: «Io sono nel Padre e il Padre è in me» (*Ev. Io.* 14, 10). 3. Senza confusione dunque la natura li unisce entrambi, benché la persona inseparabilmente li distingua, come testimonia il Figlio stesso: «Io e il Padre siamo una sola cosa» (*Ev. Io.* 10, 30). Così quando dice «una sola cosa», la divinità non viene separata da Dio; quando dice «siamo», il nato non si confonde con il genitore.

7, 1. Mentre si realizzava l'evento della nostra redenzione, conveniva che il Dio vero e pieno si unisse al vero e pieno uomo, ma in modo che nell'unità della persona non potessero essere confusi Dio nell'uomo e l'uomo in Dio. Infatti nessun uomo sarebbe stato capace di vincere il nemico del genere umano, se nel mediatore tra Dio e gli uomini, nell'uomo Cristo Gesù, ci fosse stato un uomo diminuito oppure se l'uomo assunto da Dio fosse stato consumato dalla assunzione divina. Ma la natura umana non poteva essere consumata nell'opera di riparazione dalla colpa, senza che la sua parte condannata non fosse consumata dall'eternità della pena. 2. Poiché del castigo è proprio il consumare, della grazia il rinnovare, occorre ritenere che il redentore del genere umano è veramente Dio, che assume pienamente l'uomo, che è pieno di quella grazia per cui Dio si è degnato di diventare uomo, e pieno di quella verità per cui lo stesso Dio, che si è fatto uomo, rimane tale senza alcun cambiamento, come aveva già detto per mezzo del profeta: «Vedete che io sono e non cambio» (ved. *Mal.* 3, 6); ed anche Paolo ricorda che il beato Davide aveva cantato così: «Tu li cambierai, e saranno cambiati; ma tu invece sei sempre lo stesso» (*Ep. Hebr.* 1, 12; cfr. *Ps.* 101, 27-8). 3. Uno solo e lo stesso Cristo, dunque, per il fatto che è pieno di grazia, non ha una natura umana diminuita, è pienamente uomo nato da uomo; per il fatto che è pieno di verità, non ha una paternità divina diminuita, è pienamente Dio generato dal Padre. Infatti non era pieno di grazia l'unigenito del Padre, se

genitus a Patre, si in Dei filio minus fuit aliquid hominis; nec erat plenus veritatis, si in eodem hominis filio minus fuit aliquid deitatis. Ille igitur ineffabilis Deus, de Patre naturaliter sine initio genitus, postquam «venit plenitudo temporis», ut missus a Patre, fieret ex muliere, fieret sub lege, «ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus», totus regnans in sinu Patris, totus semetipsum formans in utero virginis.

8, 1. Neque enim pars eius remansit in Patre et pars eius descendit in virginem cum totus in Patre maneret quod erat et totus in virgine fieret quod non erat; totus cum Patre totum implens et continens mundum, totus sibi in utero virginis aedificans domum (scriptum est enim: «Sapientia aedificavit sibi domum»), totus in Patre sempiterno, totus in homine suscepto, totus in caelo, totus in mundo, totus etiam in inferno. Sic in se totum hominem verus Deus et summus accepit, et sic plenitudo divinitatis, veritate divinae humanaeque substantiae inconfusibiliter permanente, semetipsum pleno coniunxit homini, et unitate deinceps in aeternum manente personae, nec homo Christus a sua divinitate, nec idem Deus Christus a sua posset humanitate disiungi. 2. Hoc enim nostrae infirmitatis medela poscebat, ut sicut naturalis unitas in Patre manet et Filio, sic personalis unitas maneret in Christo; et sicut personalis distinctio duas non facit in Patre et Filio substantias, sic naturalis discretio duas non faceret in Christo personas. Rursus sicut unitas naturalis Patrem non confundit et Filium, sic unitas personalis hominem non confundisset et Verbum; et quemadmodum a genitore Deo per unitatem naturae numquam segregari potest unigenitus Filius, sic a susceptore Deo per unitatem personae numquam posset homo separari susceptus; sic tamen ut quamvis Christus nec confundi posset

nel figlio di Dio c'era un uomo diminuito, e non era pieno di verità, se nello stesso figlio dell'uomo c'era una divinità diminuita. Così l'ineffabile Dio, generato senza inizio dal Padre secondo la natura quando «venne la pienezza dei tempi» (*Ep. Gal.* 4, 4)[7], mandato dal Padre perché divenisse uomo da una donna e fosse soggetto alla legge (cfr. *Ep. Gal.* 4, 4)[8], «affinché salvasse coloro che erano soggetti alla legge, e ricevessimo l'adozione a figli di Dio» (*Ep. Gal*, 4, 5), era completamente re nel seno del Padre[9], e completamente formatosi nell'utero della vergine.

8, 1. Non è infatti che una parte di lui sia rimasta nel Padre e una parte sia discesa nella vergine: tutto rimase nel Padre come era prima, e tutto divenne nella vergine come prima non era; tutto rimase con il Padre, compiendo ogni cosa e contenendo il mondo, tutto divenne nell'utero della vergine, costruendo la sua casa (è infatti scritto: «La sapienza costruì la sua casa» [*Prov.* 9, 1]), tutto nell'eterno Padre e tutto nell'uomo assunto, tutto nel cielo e tutto nel mondo, tutto anche all'inferno. Così il vero e sommo Dio accolse in sé tutto l'uomo, e così la pienezza della divinità congiunse sé stessa pienamente all'uomo, pur restando in verità inconfuse la sostanza divina e la sostanza umana, mentre rimaneva in eterno l'unità della persona, così che l'uomo-Cristo non potesse essere diviso dalla sua divinità e neppure Dio-Cristo potesse essere diviso dalla sua umanità. 2. Ciò richiedeva del resto la guarigione della nostra malattia, perché come l'unità della natura rimane nel Padre e nel Figlio, così l'unità della persona rimanesse nel Cristo, e come la distinzione delle persone non dà luogo a due sostanze nel Padre e nel Figlio, così la distinzione delle nature non desse luogo nel Cristo a due persone; e come l'unità della natura non confonde il Padre e il Figlio, così l'unità della persona non potesse confondere l'uomo e il Verbo; e come per l'unità della natura l'unigenito Figlio non può essere mai diviso da Dio padre, così per l'unità della persona l'uomo assunto non potesse mai essere separato dal Dio che lo ha assunto; così benché Cristo non si potesse mai confondere né dividere, ci fu un

aliquando nec dividi, unus tamen atque idem Christus, et ex veritate passionis humanae, quae nostra fuerant redderet et ex veritate impassibilitatis divinae, quae sua fuerant tribuisset, ut dum ille pauper efficeretur in suis divitiis manens, nos ex pauperibus divites faceret, quibus suae paupertatis infinitas divitias contulisset. 3. Quod Vas electionis manifesto videtur denuntiare sermone dicens: «Scitis enim gratiam Domini nostri Iesu Christi, quia propter vos egenus factus est cum esset dives, ut illius paupertate vos divites essetis». Hoc igitur personae inseparabilis unitas, in qua Deus et homo unus est Christus, fecit ut et homo Christus per gratiam nasceretur ex Deo, salva veritate ac plenitudine humanae naturae, et idem Deus Christus voluntarie pateretur in carne, salva impassibili plenitudine divinae substantiae. Quoniam sicut unus est de quo apostolus dicit: «Quorum patres, ex quibus Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula», sic unus est de quo idem dicit apostolus: «Nam etsi crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei». 4. Unus est igitur Christus, in quo crucifixo vera fuit infirmitas carnis, et in quo vivente virtus verae claruit deitatis; quod humanum est, habens Deus in veritate humanae naturae, et quod divinum est, habens homo in veritate divinae substantiae. Hinc incomprehensibilis in cruce, inviolabilis in vulnere, impassibilis in passione, immortalis praedicatur in morte.

solo e medesimo Cristo sia nella realtà della passione umana, perché punisse le cose che erano dell'uomo, sia nella realtà dell'impassibilità divina, perché ci fossero date le cose che erano di Dio, per far sì che mentre si faceva povero pur restando intatte le sue ricchezze, Cristo ci facesse diventare da poveri ricchi, dandoci le infinite ricchezze della sua povertà. 3. Tutto questo l'uomo scelto da Dio[10] sembra denunciare quanto dice: «Voi conoscete la grazia del nostro signor Gesù Cristo, perché egli si è fatto povero per voi mentre era ricco, perché con la sua povertà voi foste ricchi» (*2 Ep. Cor.* 8, 9). Tutto questo compì l'unità inseparabile della persona nella quale Dio e l'uomo è un solo Cristo, così da permettere che l'uomo-Cristo nascesse per grazia da Dio, rimanendo intatta la realtà e la pienezza della natura umana, e da permettere che lo stesso Dio-Cristo soffrisse volontariamente nella carne, intatta rimanendo l'impassibile pienezza della sostanza divina. Come è uno solo colui di cui parla l'apostolo Paolo: «I padri (degli ebrei), da cui Cristo è nato secondo la carne, lui che è Dio sopra ogni cosa, benedetto per tutti i secoli» (*Ep. Rom.* 9, 5), così è uno solo colui di cui ancora Paolo afferma: «Benché infatti sia stato crocefisso nella sua debolezza, tuttavia egli vive per potere di Dio» (*2 Ep. Cor.* 13, 4). 4. Uno solo è dunque il Cristo: in lui crocefisso fu la debolezza della carne, in lui vivente splendette il potere della vera divinità; ciò è insieme umano, perché Dio lo possiede nella realtà della natura umana, ed è divino, perché l'uomo lo possiede nella realtà della sostanza divina. Per questo di Cristo si può dire che è imprendibile anche se preso sulla croce, inviolabile anche se violato nelle ferite, impassibile anche se condannato a patire, immortale anche se ha conosciuto la morte.

Boezio

Vissuto tra la fine del quinto secolo e l'inizio del sesto (480 circa-526), Boezio è l'ultimo pensatore latino di profonda cultura classica che sia anche cristiano e interessato – pur non essendo teologo di professione e neppure ecclesiastico – alla riflessione teologica. Di grande famiglia senatoria, suocero di Simmaco, il capo dei potenti Anicii, Boezio fu in buoni rapporti con la corte ostrogota di Ravenna e con il re Teodorico, che gli affidò incarichi politici anche di grande responsabilità. Nel difficile equilibrio tra il potere dell'imperatore di Costantinopoli e del re germanico, come del pontefice romano e delle varie correnti senatorie, Boezio vide tramontare il suo disegno di far rientrare la politica teodoriciana nella tradizione romana, e finì per essere travolto: arrestato (in carcere scrisse la *Consolatio philosophiae*), fu messo a morte e fu per molti secoli ritenuto un martire (Dante lo considera tra i maggiori dottori della Chiesa: *Par.* 10, 124-9).

I suoi scritti teologici nascono nel clima dei dibattiti che verso il 519-520 si svolgevano a Costantinopoli, dopo il concilio di Calcedonia (451) e i tentativi di conciliazione tra monofisiti e bi-ipostatici, che erano, fino ad allora, tutti falliti. Ma dopo la morte dell'imperatore Anastasio (493-518), la politica di Giustino e di Giustiniano tendeva a recuperare l'unità anche religiosa tra Oriente e Occidente. Così tra il 519 e il 520 si chiuse lo scisma acaciano, che era stato provocato dalla promulgazione dell'Henoticon nel 482 (ved., in questa collana, M. Simonetti, *Il Cristo* II, Milano 1986, pp. 464-5). Già nel 512 alcuni vescovi orientali avevano inviato una lettera a papa Simmaco proponendo una formula un po' diversa da quella di Calcedonia (cioè che Cristo è una sola persona *in duabus naturis*), ma che di quella teneva conto, come anche di alcune esigenze monofisite: *et ex et in duabus naturis*. Boezio, nel suo quinto trattato, che si intitola *Liber contra Eutychen et Nestorium* (ma nei codici si legge anche *Liber de persona et duabus naturis*), difende la formula degli orientali, nella più formale accettazione, tuttavia, delle decisioni di Calcedo-

nia. Per questo lo Schurr (1935) ha datato l'operetta al 512-513, mentre gli altri quattro trattati teologici di Boezio risalirebbero agli anni tra il 519 e il 523 (da parte di alcuni studiosi si vuole ora riportare a questi termini cronologici anche l'opera cristologica).

In questi ultimi anni la questione cristologica veniva nuovamente dibattuta intorno ad una formula di derivazione teopaschita proposta da un gruppo di monaci sciti guidato da Giovanni Massenzio: *unus de trinitate passus est carne* («uno della trinità ha sofferto, cioè è morto, per quel che concerne la carne»), dove «carne» attenuava l'evidente origine monofisita della formula. L'importanza del *Liber contra Eutychen et Nestorium* sta innanzitutto nel desiderio di Boezio di usare la sua cultura per una conciliazione politica. Entro l'eredità costantiniana, in cui politica e religione sono tendenzialmente una stessa cosa, egli intende inserirsi nel dibattito teologico per favorire l'unione politico-religiosa tra Oriente e Occidente. Così egli scrive questo libro per mostrare come la formula *ex et in duabus naturis* sia accettabile.

L'opera ha una premessa di carattere linguistico, in cui si danno varie definizioni di *natura* (la più nota è: «Natura è la differenza specifica che dà forma a qualsiasi realtà»: cap. I), quella celeberrima di *persona* («Sostanza individuale di natura razionale»: cap. III), precisando poi cosa si debba intendere per *essentia*, *substantia* e *subsistentia* (ivi). Seguono la confutazione di Nestorio (cap. IV) e di Eutiche (capp. V-VI), e l'esposizione cristologica positiva (capp. VII-VIII). Se è vero che egli non riesce, dopo la premessa, ad applicare con rigore le proprie definizioni al tema cristologico, il *Liber* è tuttavia un documento intellettualmente prezioso: perché, sulla base di Aristotele e dei neo-platonici egli sa – primo in Occidente – leggere il problema cristologico con il rigore del linguaggio e della tradizione filosofica, una condizione che non sarà subito operante ma che avrà poi una straordinaria fortuna, proprio nel suo nome, a partire dal secolo dodicesimo.Tuttavia Boezio non pone su nuove basi la dimostrazione di come nella persona di Cristo si uniscano le due nature, anche se ha il merito di avere argomentato con sicurezza contro i monofisiti la piena umanità di Cristo.

Questa debolezza è forse dovuta alla sua concezione di Dio. Nel *de trinitate*, infatti, pur rimanendo nell'eredità di Agostino e della sua teologia trinitaria, egli accentua il momento monoteistico rispetto a quello trinitario, e dunque non indaga in modo esauriente il rapporto tra le tre persone: analogamente è l'unicità della persona che egli afferma in Cristo senza cogliere in profondità il rapporto in essa delle due nature. Forse consapevole di questo limite (già avvertito, poco dopo, dal diacono romano Rustico), Boezio aveva tentato anche la spiegazione soteriologica (cap. IV): «Egli ha di certo salvato tutti coloro che ha assunto con sé; ma non si può neppur concepire

una qualunque assunzione, se rimane la distinzione tanto delle nature quanto delle persone».

Qui si pubblicano i capp. 4-8 del *Liber contra Eutychen et Nestorium* dall'edizione di R. Peiper, Lipsiae 1871, pp. 197-218, la sola che presenti un apparato critico; quella di E.K. Rand e H.F. Stewart del 1918 (basata sulle collazioni del Rand «di tutti i manoscritti più importanti») è stata riproposta, sempre nella Loeb Library, da S.J. Tester nel 1973 (per quanto ci interessa, alle pp. 92-128), ma non porta né portava un vero apparato (in nota si segnalano solo alcune lezioni dei codici da cui gli editori si scostano). La traduzione (condotta sull'edizione del Peiper) è presa da: *Severino Boezio, La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a cura di L. Obertello, Milano 1979, pp. 331-51, ma abbiamo creduto doveroso scostarci in più punti dall'interpretazione offerta dall'Obertello.

Bibliografia: proponiamo, in ordine cronologico, i più importanti e significativi contributi:

E.K. Rand, *Der dem Boethius zugeschriebene Traktat de fide catholica*, «Jahrbücher für Klassische Philologie», Supplementband 26 (1901), pp. 407-61 (ancora importante per la tradizione manoscritta di tutti e cinque gli opuscoli teologici);

K. Bruder, *Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra des Boethius*, Leipzig 1928;

V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte des Skythischen Kontroversen*, Paderborn 1935;

A. Grillmeier, «Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor dem Grossen», in *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, hg. v. A. Grillmeier e H. Bacht, Würzburg 1953, pp. 791-839;

M. Nedoncelle, *Les variations de Boèce sur la personne*, «Revue des sciences religieuses» 29 (1955), pp. 201-38;

E. Dussell, *La doctrina de la persona en Boecio: solucción cristológica*, «Sapientia» 22 (1967), pp. 101-26;

M. Elsässer, *Das Person-Verständnis des Boethius*, (Diss.) Münster i.W. 1973;

C. Micaelli, «"Natura" e "persona" nel "Contra Eutychen et Nestorium" di Boezio. Osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici», in *Atti. Congresso internazionale di studi boeziani*, a cura di L. Obertello, Roma 1981, pp. 327-36;

C. Micaelli, *Teologia e filosofia nel «Contra Eutychen et Nestorium» di Boezio*, «Studi classici e orientali» 31 (1981), pp. 177-99;

M. Lutz-Bachmann, *«Natura» und «Person» in den «Opuscula Sacra» des A.M.S. Boethius*, «Theologie und Philosophie» 58 (1983), pp. 48-70 (che non conosce il lavoro del Micaelli).

In occasione del centenario (ipotetico) del 1980, oltre agli *Atti* curati da L. Obertello ora citati, è stato pubblicato il volume *Boethius. His Life,*

Thought and Influence, a cura di M. Gibson, Oxford 1981, dove occorre almeno segnalare: J. Mair, «The Text of the "Opuscula Sacra"», pp. 206-13; negli *Atti*, oltre al primo lavoro del Micaelli, già citato, qualche aspetto del problema è affrontato anche da me, in «La controversia trinitaria nell'epoca e nell'opera di Boezio», pp. 109-22.

Da consultare la monografia di L. Obertello, *Severino Boezio*, Genova 1974 (in due volumi, il primo di sola bibliografia) e, ora, quella di H. Chadwick, *The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford 1981. Per una introduzione d'insieme si può vedere C. Leonardi, L. Minio Paluello, U. Pizzani, P. Courcelle, *Severino Boezio*, Roma 1970 (= *Dizionario biografico degli Italiani*, XI, Roma 1969, pp. 142-65).

4. Sed haec omnia idcirco sint dicta, ut differentiam naturae atque personae id est οὐσίας atque ὑποστάσεως monstraremus. Quo vero nomine unumquodque oporteat appellari, ecclesiasticae sit locutionis arbitrium. Hoc interim constet quod inter naturam personamque differre praediximus: quoniam natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietas, persona vero rationabilis naturae individua substantia. Hanc in Christo Nestorius duplicem esse constituit eo scilicet traductus errore, quod putaverit in omnibus naturis dici posse personam. Hoc enim praesumpto quoniam in Christo duplicem naturam esse censebat, duplicem quoque personam esse confessus est. Qua in re eum falsum esse cum definitio superius dicta convincat, tum haec argumentatio evidenter eius declarabit errorem. Si enim non est Christi una persona duasque naturas esse manifestum est hominis scilicet atque Dei: nec tam erit insipiens quisquam, qui utramlibet earum ratione seiungat: sequitur, ut duae videantur esse personae. Est enim persona ut dictum est naturae rationabilis individua substantia.

Quae est igitur facta hominis Deique coniunctio? Num ita quasi cum duo corpora sibimet apponuntur, ut tantum locis iuncta sint et nihil in alterum ex alterius qualitate perveniat? Quem coniunctionis Graeci modum κατὰ παράθεσιν vocant. Sed si ita humanitas divinitati coniuncta est, nihil ho-

Libro contro Eutiche e Nestorio

4. Tutto quel che ho detto finora era al fine di evidenziare la diversità che intercorre tra natura e persona, cioè tra οὐσία e ὑπόστασις. Lasciamo che sia il linguaggio ecclesiastico a scegliere il nome esatto da usare in ciascun caso. Per il momento teniamo fermo quel che ho detto prima sulla differenza tra natura e persona[1], cioè che la natura è la proprietà specifica di una qualsiasi sostanza, la persona invece la sostanza individuale di natura razionale. Nestorio ha affermato che in Cristo vi sono due persone, e fu indotto a ciò dall'erronea convinzione che la persona può esser predicata di ogni natura[2]. In base a questa supposizione, pensando che in Cristo vi è una duplice natura, dichiarò che in lui vi è anche una duplice persona. Per quanto la definizione or ora proposta dimostri chiaramente il suo errore, tuttavia la dimostrazione seguente lo metterà ancor meglio in luce. Se la persona di Cristo non è unica, mentre è chiaro che vi sono in lui due nature, cioè la divina e l'umana (e non vi sarà alcuno tanto stolto da scinderne l'una o l'altra con la ragione), ne consegue che vi sono apparentemente due persone; poiché la persona, come si è detto, è sostanza individuale di natura razionale.

Che specie di unione allora è stata effettuata tra Dio e l'uomo? Forse come quando due corpi son messi l'uno accosto all'altro, così da essere uniti solo spazialmente e da non trasmettere alcuna qualità l'uno all'altro – quel genere di unione che i greci chiamano κατὰ παράθεσιν? Se l'umanità è stata unita in questo

rum ex utrisque confectum est ac per hoc nihil est Christus. Nomen quippe ipsum unum quiddam significat singularitate vocabuli. At si duabus personis manentibus ea coniunctio qualem superius diximus facta est naturarum, unum ex duobus effici nihil potuit; omnino enim ex duabus personis nihil umquam fieri potest. Nihil igitur unum secundum Nestorium Christus est ac per hoc omnino nihil. Quod enim non est unum, nec esse omnino potest, esse enim atque unum convertitur et quodcumque unum est est. Etiam ea quae ex pluribus coniunguntur ut acervus chorus, unum tamen sunt. Sed esse Christum manifeste ac veraciter confitemur, unum igitur esse dicimus Christum. Quod si ita est, unam quoque Christi sine dubitatione personam esse necesse est. Nam si duae personae essent, unus esse non posset. Duos vero esse dicere Christos nihil est aliud nisi praecipitatae mentis insania.

Cur enim omnino duos audeat Christos vocare, unum hominem, alium Deum? Vel cur eum qui Deus est Christum vocat, si eum quoque qui homo est Christum est appellaturus, cum nihil simile, nihil habeant ex copulatione coniunctum? Cur simili nomine diversissimis abutatur naturis, cum, si Christum definire cogitur, utrisque ut ipse dicit Christis non possit unam definitionis adhibere substantiam? Si enim Dei atque hominis diversa substantia est unumque in utrisque Christi nomen nec diversarum coniunctio substantiarum unam creditur fecisse personam, aequivocum nomen est Christi et nulla potest definitione concludi. Quibus autem umquam scripturis nomen Christi geminatur? Quid vero novi per adventum Salvatoris effectum est? Nam catholicis et fidei veritas et raritas miraculi constat.

Quam enim magnum est quamque novum, quam quod

modo alla divinità, nessuna nuova realtà è stata tratta dall'unione delle due, e quindi Cristo è un nulla. Ma il suo stesso nome indica qualche cosa di unitario poiché è espresso da un solo vocabolo. E tuttavia se, continuando a sussistere le due persone, è avvenuta una unione di nature quale abbiamo detto sopra, nessuna unità ha potuto venir fuori da esse; poiché da due persone non può mai assolutamente venir fuori nulla. Cristo non è dunque per nulla uno, stando alla teoria di Nestorio, e dunque è assolutamente nulla. Ma ciò che non è uno, non può neppure esistere; poiché l'essere e l'uno si compenetrano e tutto quel che è uno, esiste[3]. Anche quelle realtà che son fatte di varie altre unite insieme, come un cumulo o un coro, sono nondimeno una unità. Ma noi dichiariamo che l'esistenza di Cristo è manifesta e verace: e quindi diciamo che Cristo è uno. Se così è, è senza dubbio necessario che anche la persona di Cristo sia una. Se in lui vi fossero due persone, egli non potrebbe essere uno; ma dire che vi sono due Cristi non è altro che follia di una mente ottenebrata.

Per quale motivo poi oserebbe nominare due Cristi, l'uno uomo e l'altro Dio? E perché chiama Cristo quello che è Dio, se deve chiamare Cristo anche colui che è uomo, dal momento che nessuna forma di unione fa sì che abbia alcunché di simile, alcunché di comune? Perché abusa dello stesso nome per nature così diverse, quando, se gli si chiede di definire il Cristo, non può attribuire la stessa definizione sostanziale ad entrambi i Cristi, come egli li chiama? Se infatti la sostanza divina è diversa da quella umana, e il nome di Cristo è identico in entrambe, e non si ritiene possibile che la combinazione di diverse sostanze debba costituire una sola persona, il nome di Cristo è equivoco, e non se ne può dare alcuna definizione. Ma in quali testi biblici il nome di Cristo vien sdoppiato? E che cosa è accaduto di nuovo con la venuta del Salvatore? I cattolici son ben consapevoli e della verità della fede e della eccezionalità del miracolo[4].

Quanto grande e quanto straordinario fatto, invero, unico ed

semel nec ullo alio saeculo possit evenire, ut eius qui solus est Deus natura cum humana quae ab eo erat diversissima conveniret atque ita ex distantibus naturis una fieret copulatione persona. Secundum Nestorii vero sententiam quid contigit novi? «Servant», inquit, «proprias humanitas divinitasque personas.» Quando enim non fuit divinitatis propria humanitatisque persona? Quando vero non erit? Vel quid amplius in Iesu generatione contingit quam in cuiuslibet alterius, si discretis utrisque personis discretae etiam fuere naturae? Ita enim personis manentibus illic nulla naturarum potuit esse coniunctio, ut in quolibet homine, cuius cum propria persona subsistat, nulla est ei excellentissimae substantiae coniuncta divinitas.

Sed fortasse Iesum id est personam hominis idcirco Christum vocet, quoniam per eam mira quaedam sit operata divinitas. Esto, Deum ipsum Christi appellatione cur vocet, cur vero non elementa quoque ipsa simili audeat appellare vocabulo per quae Deus mira quaedam cottidianis motibus operatur? An quia inrationabiles substantiae non possunt habere personam quae Christi vocabulum excipere possint? Nonne in sanctis hominibus ac pietate conspicuis apertus divinitatis actus agnoscitur? Nihil enim interierit, cur non sanctos quoque viros eadem appellatione dignetur, si in assumptione humanitatis non est una ex duarum naturarum coniunctione persona. Sed dicat forsitan: «Illos quoque Christos vocari fateor, sed ad imaginem veri Christi». Quod si nulla ex homine atque Deo una persona coniuncta est, omnes ita veros Christos arbitramur ut hunc qui ex virgine genitus creditur. Nulla quippe in hoc adunata persona est ex Dei atque hominis copulatione sicut nec in eis, qui Dei spiritu de venturo vero Christo praedicabant, propter quod etiam ipsi quoque appellati sunt Chris-

irripetibile, che la natura di colui che solo è Dio si associasse alla natura umana da lui diversissima, e che in tal modo l'unione di due nature tra di sé così lontane desse origine ad una sola persona! Ma secondo l'opinione di Nestorio, che cosa sarebbe accaduto di nuovo? «L'umanità e la divinità», egli dice, «conservano le loro singole persone.» Ebbene, quando mai la divinità e l'umanità non ebbero una propria persona? E quando mai non accadrà questo? Ma che cos'è accaduto di diverso, nella generazione di Gesù, da quella di chiunque altro, se, restando distinte le due persone, rimasero distinte anche le nature? Rimanendo distinte le persone non vi sarebbe potuta essere in Cristo alcuna congiunzione delle nature, come nel caso di qualsiasi uomo, a cui, finché sussiste la sua propria persona, non si può unire in alcun modo la trascendente sostanza della divinità.

Ma forse Nestorio dà a Gesù, cioè alla persona umana, il nome di Cristo, perché per suo mezzo la divinità ha operato portenti straordinari. E sia pure; ma perché mai deve chiamare Dio stesso con il nome di Cristo? Perché mai non dovrebbe avere il coraggio di chiamare con tal nome anche gli elementi per mezzo dei quali Dio opera ogni giorno meraviglie? Forse perché le sostanze irrazionali, che pur potrebbero accogliere il nome di Cristo, non possono avere una persona? Non è forse vero che l'azione della divinità si manifesta chiaramente negli uomini di vita santa e di profonda pietà? Nestorio non avrebbe alcun motivo per non riservare anche ai santi quello stesso nome, se nell'incarnazione non si ha dall'unione di due nature una sola persona[5]. Ma egli forse direbbe: «Ammetto che anche questi uomini possano esser chiamati Cristi, ma ad imitazione del vero Cristo». Ma se dall'unione di Dio e dell'uomo non s'è formata una sola persona, potremo ritenere tutti veri Cristi, come questo che crediamo esser nato dalla vergine. E, posto che non s'è formata alcuna persona unitaria dall'unione di Dio e dell'uomo né in lui né in coloro che profetizzavano nello Spirito santo la futura venuta di Cristo, ed è questa la causa per cui anch'essi son stati chiamati Cristi, ne consegue

ti. Iam vero sequitur, ut personis manentibus nullo modo a divinitate humanitas credatur assumpta.

Omnino enim disiuncta sunt quae aeque personis naturisque separantur, prorsus, inquam, disiuncta sunt nec magis inter se homines bovesque disiuncti quam divinitas in Christo humanitasque discreta est, si mansere personae. Homines quippe ac boves una animalis communitate iunguntur, est enim illis secundum genus communis substantia eademque in universalitatis collectione natura. Deo vero atque homini quid non erit diversa ratione disiunctum, si sub diversitate naturae personarum quoque credatur mansisse discretio? Non est igitur salvatum genus humanum, nulla in nos salus Christi generatione processit, tot prophetarum scripturae populum inlusere credentem, omnis veteris testamenti spernatur auctoritas per quam salus mundo Christi generatione promittitur. Non autem provenisse manifestum est, si eadem in persona est quae in natura diversitas. Eundem quippe salvum fecit quem creditur assumpsisse. Nulla vero intellegi assumptio potest, si manet aeque naturae personaeque discretio. Igitur qui assumi manente persona non potuit, iure non videtur per Christi generationem potuisse salvari. Non est igitur per generationem Christi hominum salvata natura, quod credi nefas est. Sed quamquam permulta sint quae hunc sensum impugnare valeant atque perfringere, de argumentorum copia tamen haec interim libasse sufficiat.

5. Transeundum quippe est ad Eutychen qui cum a veterum orbitis esset evagatus, in contrarium cucurrit errorem asserens tantum abesse, ut in Christo gemina persona credatur, ut ne naturam quidem in eo duplicem oporteat confiteri; ita quippe esse assumptum hominem, ut ea sit adunatio facta

che, se le persone rimangono distinte, non si può credere in alcun modo che l'umanità sia stata accolta dalla divinità.

Le realtà che non hanno in comune né le persone né le nature sono infatti totalmente separate tra di sé; lo ripeto, sono radicalmente separate, e gli uomini e i bovi non sono maggiormente distinti tra di sé di quel che lo siano la divinità e l'umanità in Cristo, se le persone rimangono distinte. Anzi, gli uomini e i bovi hanno in comune l'animalità, che li unisce; essi hanno infatti una sostanza comune secondo il genere e la medesima natura secondo l'universale. Ma Dio e l'uomo saranno in tutto differenti, se insieme con la diversità di natura si pensa che rimanga anche la distinzione delle persone. Ma allora il genere umano non è stato salvato, la nascita di Cristo non ci ha portato la salvezza, le dichiarazioni di tanti profeti hanno illuso i credenti, ed è fatta oggetto di ludibrio l'autorità di tutto l'Antico Testamento che aveva promesso la salvezza al mondo per mezzo della nascita di Cristo; ed è evidente che egli non è venuto tra noi, se rimane nelle persone la stessa diversità che vi è nelle nature. Egli ha di certo salvato tutti coloro che – così crediamo – ha assunto con sé; ma non si può neppur concepire una qualunque assunzione, se rimane la distinzione tanto delle nature quanto delle persone. Così colui che non poté venire assunto in quanto continuava a sussistere la distinzione delle persone, non diremo, e con ragione, che abbia potuto esser salvato per mezzo della generazione di Cristo; e dunque la natura umana non è stata salvata per mezzo della generazione di Cristo – cosa empia a credersi. Sebbene vi siano molte ragioni capaci di invalidare e demolire il punto di vista di Nestorio, accontentiamoci per il momento delle argomentazioni or ora esposte, tra le tante che potrebbero addursi.

5. Passiamo ora ad Eutiche, il quale, allontanatosi dalla tradizione, si è buttato all'errore opposto, affermando che, ben lungi dal credere che in Cristo vi sia una duplice persona, non dobbiamo ammettere in lui neppure una duplice natura[6]. Secondo lui l'uomo è stato assunto in tal modo e in tal modo è stato unito a

cum Deo, ut natura humana non permanserit. Huius error ex eodem quo Nestorii quoque fonte manasse probabitur. Nam sicut Nestorius arbitratur non posse esse naturam duplicem, quin persona fieret duplex, atque ideo, cum in Christo naturam duplicem confitetur, duplicem credidit esse personam: ita quoque Eutyches non putavit naturam duplicem esse sine duplicatione personae et cum non confiteretur duplicem esse personam, arbitratus est consequens, ut una videretur esse natura. Itaque Nestorius recte tenens duplicem in Christo esse naturam sacrilege confitetur duas esse personas: Eutyches vero recte credens unam esse personam impie credit unam quoque esse naturam. Qui convictus evidentia rerum, quandoquidem manifestum est aliam naturam esse hominis aliam Dei, ait duas se confiteri in Christo naturas ante adunationem, unam vero post adunationem. Quae sententia non aperte quod vult eloquitur.

Ut tamen eius dementiam perscrutemur, adunatio haec aut tempore generationis facta est aut tempore resurrectionis. Sed si tempore generationis facta est, videtur putare et ante generationem fuisse humanam carnem non a Maria sumptam sed aliquo modo alio praeparatam, Mariam vero virginem appositam ex qua caro nasceretur quae ab ea sumpta non esset, illam vero carnem quae antea fuerit esse et divisam atque a divinitatis substantia separatam: cum ex virgine natus est, adunatam esse Deo, ut una videretur facta esse natura. Vel si haec eius sententia non est, illa esse poterit dicentis duas ante adunationem, unam post adunationem, si adunatio generatione perfecta est, ut corpus quidem a Maria sumpserit, sed, antequam sumeret, diversam deitatis humanitatisque fuisse naturam:

Dio, che la natura umana è stata eliminata. Si dimostrerà che l'errore di Eutiche promana dalla stessa fonte di quello di Nestorio. Infatti, come Nestorio pensa che non vi possa essere una duplice natura a meno che anche la persona non sia duplicata, e perciò, riconoscendo una duplice natura in Cristo, è indotto a credere che anche la persona sia duplice, così anche Eutiche ritenne che la natura non potesse essere duplice senza una concomitante duplicazione della persona, e poiché non credeva che la persona fosse duplice, pensò che ne venisse di conseguenza che la natura dovesse esser considerata semplice. Così Nestorio, ritenendo giustamente che in Cristo vi sia una duplice natura, afferma sacrilegamente che vi siano due persone; mentre Eutiche, credendo giustamente che vi sia una sola persona, crede empiamente che anche la natura sia una sola. E, confutato dall'evidenza delle cose, poiché è chiaro che altra è la natura umana, altra la natura divina, egli dice di ammettere due nature in Cristo prima dell'incarnazione, una soltanto dopo l'incarnazione. Ma questa proposizione non dice chiaramente quel che egli intende.

Per comprendere fino in fondo la sua follia, facciamo due ipotesi: questa incarnazione si è compiuta nel momento della generazione, o nel momento della resurrezione. Se è avvenuta nel momento della generazione, a quanto pare egli ritiene che anche prima della generazione vi fosse una carne umana non tratta da Maria ma in qualche modo preparata altrove, che la vergine Maria fu scelta affinché da lei nascesse una carne che da lei non era stata presa, e che quella carne preesistente era divisa e separata dalla sostanza della divinità; ed infine che quando egli nacque dalla vergine, fu reso uno con Dio, così che paresse che la natura fosse divenuta una sola. Oppure, se non è questo il suo pensiero, potrebbe essere quello di chi ammette due nature prima dell'unione, una sola dopo l'unione, se l'unione si è compiuta per mezzo della generazione, così che egli abbia preso certamente il proprio corpo da Maria, ma, prima di prenderlo, la natura della divinità e dell'umanità fossero diverse; e che la natura così accolta

sumptam vero unam factam atque in divinitatis cessisse substantiam. Quod si hanc adunationem non putat generatione sed resurrectione factam, rursus id duobus fieri arbitrabitur modis; aut enim genito Christo et non assumente de Maria corpus aut assumente ab eadem carnem, usque dum resurgeret, quidem duas fuisse naturas, post resurrectionem unam factam.

De quibus illud disiunctum nascitur, quod interrogabimus hoc modo: natus ex Maria Christus aut ab ea carnem humanam traxit aut minime. Si non confitetur ex ea traxisse, dicat quo homine indutus advenerit, utrumne eo qui deciderat praevaricatione peccati an alio? Si eo de cuius semine ductus est homo, quem vestita divinitas est? Nam si ex semine Abrahae atque David et postremo Mariae non fuit caro illa qua natus est, ostendat ex cuius hominis sit carne derivatus; quoniam post primum hominem caro omnis humana ex humana carne diducitur. Sed si quem dixerit hominem a quo generatio sumpta sit Salvatoris praeter Mariam virginem, et ipse errore confundetur et ascribere mendacii notam summae divinitati illusus ipse videbitur, quando quod Abrahae atque David promittitur in sanctis divinationibus, ut ex eorum semine toti mundo salus oriatur, aliis distribuit, cum praesertim, si humana caro sumpta est, non ab alio sumi potuerit nisi unde etiam procreabatur.

Si igitur a Maria non est sumptum corpus humanum sed a quolibet alio, per Mariam tamen est procreatum, quod fuerat praevaricatione corruptum, superius dicto repellitur argumento. Quod si non eo homine Christus indutus est qui pro peccati poena sustinuerat mortem, illud eveniet ex nullius hominis semine talem potuisse nasci qui fuerit sine originalis poena peccati. Ex nullo igitur talis sumpta est caro: unde fit ut novi-

sia divenuta una e si sia tramutata nella sostanza della divinità. Se poi egli ritiene che questa unificazione non sia avvenuta per mezzo della generazione ma della resurrezione, di nuovo penserà che ciò avvenga in due modi: o che Cristo sia stato generato e non abbia preso il proprio corpo da Maria, o che abbia assunto da lei la carne; fino al momento della resurrezione, in lui vi erano comunque due nature, che dopo la resurrezione divennero una.

Da queste premesse nasce una disgiunzione, che porremo così in forma interrogativa: nascendo da Maria Cristo o prese da lei la carne umana o non la prese; e se non crede che l'abbia presa da lei, dica di quale umanità si sia rivestito nel venire sulla terra, se di colui che era caduto per la trasgressione del peccato o di un altro. Se dell'umanità di colui dal cui seme tutti gli uomini discendono, di chi s'è rivestita la divinità? Se la carne in cui egli è nato non derivava da Abramo, da Davide e in ultimo da Maria, dimostri Eutiche dalla carne di qual uomo egli sia disceso, dal momento che, dopo il primo uomo, ogni carne umana deriva da carne umana. Ma se egli volesse dire che la generazione del Salvatore ha avuto origine da un qualsiasi altro essere umano diverso da Maria vergine, non soltanto sarà egli stesso in preda all'errore, ma sembrerà voler rendere menzognera la somma divinità, poiché attribuisce ad altri quello che è stato promesso ad Abramo e a Davide nelle sacre profezie, che dalla loro discendenza sarebbe sorta la salvezza per tutto il mondo, mentre invece, se la carne umana è stata assunta, non da altri avrebbe potuto essere assunta se non da colui da cui era stata procreata[7].

Se dunque il corpo umano non è stato preso da Maria, ma da qualcun altro, e tuttavia vien procreato per mezzo di Maria quello che era stato corrotto dalla prevaricazione del peccato, Eutiche viene confutato dall'argomentazione precedente. Ma se Cristo non si è rivestito di quella umanità, che in punizione del peccato era soggiaciuta alla morte, ne risulterà che colui il quale era privo della punizione del peccato originale non poteva nascere dal seme di alcun uomo. Una carne come questa non è stata dunque

ter videatur esse formata. Sed haec aut ita hominum visa est oculis, ut humanum putaretur corpus quod revera non esset humanum, quippe quod nulli originali subiaceret poenae, aut nova quaedam vera nec poenae peccati subiacens originalis ad tempus hominis natura formata est? Si verum hominis corpus non fuit, aperte arguitur mentita divinitas, quae ostenderet hominibus corpus, quod cum verum non esset, tum fallerentur hi qui verum esse arbitrarentur. At si nova veraque non ex homine sumpta caro formata est, quo tanta tragoedia generationis? ubi ambitus passionis? Ego quippe ne in homine quidem non stulte fieri puto quod inutiliter factum est. Ad quam vero utilitatem facta probabitur tanta humilitas divinitatis, si homo qui periit generatione ac passione Christi salvatus non est, quoniam negatur assumptus?

Rursus igitur sicut ab eodem Nestorii fonte Eutychis error principium sumpsit, ita ad eundem finem relabitur, ut secundum Eutychen quoque non sit salvatum genus humanum, quoniam non is qui aeger esset et salvatione curaque egeret, assumptus est. Traxisse autem hanc sententiam videtur: si tamen huius erroris fuit, ut crederet non fuisse corpus Christi vere ex homine sed extra atque adeo in caelo formatum: quoniam cum eo in caelum creditur ascendisse. Quod exemplum continet tale: «Non ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit».

6. Sed satis de ea parte dictum videtur, si corpus quod Christus excepit ex Maria non credatur assumptum. Si vero assumptum est ex Maria neque permansit perfecta humana divinaque natura, id tribus effici potuit modis: aut enim divinitas in humanitatem translata est aut humanitas in divinitatem aut utraque in se ita temperatae sunt atque commixtae, ut neutra substantia propriam formam teneret. Sed si divinitas

presa da alcun uomo, e sembra così che sia stata formata *ex novo*: ma è apparsa così agli occhi degli uomini da fare loro credere che fosse un corpo umano quello che in verità non era umano, posto che non aveva subito alcuna pena originale, o è stata creata una qualche natura umana nuova e vera ma non soggetta alla pena del peccato originale? Se tuttavia non fu un corpo veramente umano, se ne deduce che la divinità ha mentito, presentando agli uomini un corpo che, non essendo vero, traesse in inganno quelli che pensavano fosse vero. Ma se è stata creata una nuova e autentica carne e non è stata tratta dall'uomo, a quale fine il gran dramma della generazione? E dove sta la via dolorosa della passione? Neppure nell'uomo posso pensare che abbia un senso quello che avviene inutilmente. A qual fine potremo riconoscere rivolta questa grande umiliazione della divinità, se l'uomo, che era ormai perduto, non è stato salvato dalla nascita e dalla passione di Cristo, dal momento che (si dice) Cristo non ha accolto in sé l'umanità?

Ancora una volta, come l'errore di Eutiche è nato dalla stessa fonte di quello di Nestorio, così giunge agli stessi sbocchi, poiché anche secondo Eutiche il genere umano non è stato salvato, in quanto l'uomo, ferito e bisognoso di salvezza e di cura, non è stato accolto dalla divinità. Eppure sembra che egli sia giunto a questa conclusione, se cadde nell'errore di credere che il corpo di Cristo non sia derivato veramente dall'uomo, ma sia stato formato fuori di lui, anzi in cielo, dal momento che si crede che sia salito con lui al cielo. Come dice quel testo: «Non ascende al cielo se non quello che dal cielo discende» (*Ev. Io.* 3, 13).

6. Mi sembra di aver detto abbastanza su quella parte del dilemma per cui non si crede preso da Maria il corpo che Cristo accolse[8]. Se poi è stato preso da Maria, e la natura umana e quella divina non sono rimaste integre, ciò sarebbe potuto accadere in tre modi: la divinità si è trasferita nell'umanità, o l'umanità nella divinità, o l'una e l'altra si sono mescolate e fuse tra di sé in tal modo che né l'una né l'altra sostanza conservassero la propria for-

in humanitatem translata est, factum est, quod credi nefas est, ut humanitate immutabili substantia permanente divinitas verteretur et quod passibile atque mutabile naturaliter existeret, id immutabile permaneret, quod vero immutabile atque impassibile naturaliter creditur, id in rem mutabilem verteretur. Hoc igitur fieri nulla ratione contingit. Sed humana forsitan natura in deitatem videatur esse conversa. Hoc vero qui fieri potest, si divinitas in generatione Christi et humanam animam suscepit et corpus? Non enim omnis res in rem omnem verti ac transmutari potest.

Nam cum substantiarum, aliae sint corporeae, aliae incorporeae, neque corporea in incorpoream neque incorporea in eam quae corpus est mutari potest, nec vero incorporea in se invicem formas proprias mutant: sola enim mutari transformarique in se possunt quae habent unius materiae commune subiectum, nec haec omnia, sed ea quae in se et facere et pati possunt. Id vero probatur hoc modo: neque enim potest aes in lapidem mutari nec vero idem aes in herbam nec quodlibet aliud corpus in quodlibet aliud transfigurari potest, nisi et eadem sit materia rerum in se transeuntium et a se et facere et pati possint: ut, cum vinum atque aqua miscentur, utraque sunt talia quae actum sibi passionemque communicent; potest enim aquae qualitas a vini qualitate aliquid pati; potest item vinum ab aquae qualitate aliquid pati. Atque idcirco si multum quidem fuerit aquae, vini vero paululum, non dicuntur immixta, sed alterum alterius qualitate corrumpitur. Si quis enim vinum fundat in mare, non mixtum est mari vinum, sed in mare corruptum idcirco quoniam qualitas aquae multitudine sui corporis nihil passa est a qualitate vini, sed potius in se ipsam vini qualitatem propria multitudine commutavit.

Si vero sint mediocres sibique aequales vel paulo inaequa-

ma. Ma se la divinità si è trasferita nell'umanità, è accaduto, cosa sacrilega a credersi, che mentre l'umanità rimaneva immutabile nella sua sostanza, la divinità era cambiata, e quello che per natura era passibile e mutevole si manteneva immutabile, quello che invece si crede per natura immutabile e impassibile era cambiato in una cosa mutevole[9]. Ora non è assolutamente ragionevole che ciò possa accadere. Forse potrebbe sembrare che la natura umana si sia cambiata nella divinità; ma come può avvenire questo se la divinità nella generazione di Cristo ha accolto un'anima e un corpo umani? Non ogni essere può cambiarsi e trasformarsi in ogni essere.

Infatti, poiché alcune sostanze sono corporee, altre incorporee, e la sostanza corporea non può trasformarsi in sostanza incorporea, e l'incorporea in quella che è corpo, e neppure le incorporee scambiano tra di sé le proprie forme; possono soltanto commutarsi e trasformarsi tra di sé le sostanze che hanno lo stesso soggetto materiale, e neppure tutte queste, ma soltanto quelle che possono agire l'una sull'altra e sopportare gli effetti delle reciproche azioni. E lo si prova a questo modo: il bronzo, ad esempio, non può trasformarsi in pietra, né in erba, né un corpo qualsiasi in un altro qualsiasi, se la materia delle cose che reciprocamente trasmigrano non sia la stessa, e possano agire e ricevere a vicenda; come, quando il vino e l'acqua si mescolano, entrambi questi elementi sono tali da permettere tra di sé una reciproca azione ed influenza. La qualità dell'acqua può subire in qualche modo l'azione della qualità del vino, e così allo stesso modo il vino può subire in qualche modo l'azione dell'acqua. Così, se la quantità dell'acqua è molta e poca quella del vino, non si dice che sono mescolati, ma l'uno si perde nell'altro. Se qualcuno versa del vino in mare, il vino non è mescolato al mare, ma si perde nel mare, proprio perché la qualità dell'acqua, data la sua immensità, non è modificata in nulla dalla qualità del vino, ma con la propria massa ha trasformato in sé stessa la qualità del vino[10].

Se poi le nature che sono capaci di reciproca azione e passione

les naturae quae a se facere et pati possunt, illae miscentur et mediocribus inter se qualitatibus temperantur. Atque haec quidem in corporibus neque his omnibus, sed tantum quae a se, ut dictum est, et facere et pati possunt communi atque eadem materia subiecta. Omne enim corpus quod in generatione et corruptione subsistit communem videtur habere materiam, sed non omne ab omni vel in omni vel facere aliquid vel pati potest. Corporea vero in incorporea nulla ratione poterunt permutari, quoniam nulla communi materia subiecta participant quae susceptis qualitatibus in alterutram permutetur; omnis enim natura incorporeae substantiae nullo materiae nititur fundamento; nullum vero corpus est cui non sit materia subiecta. Quod cum ita sit cumque ne ea quidem quae communem materiam naturaliter habent in se transeant, nisi illis adsit potestas in se et a se faciendi ac patiendi, multo magis in se non permutabuntur quibus non modo communis materia non est, sed cum alia res materiae fundamento nititur ut corpus, alia omnino materiae subiecto non egeat ut incorporeum.

Non igitur fieri potest, ut corpus in incorporalem speciem permutetur, nec vero fieri potest, ut incorporalia in sese commixtione aliqua permutentur. Quorum enim communis nulla materia est, nec in se verti ac permutari queunt. Nulla autem est incorporalibus materia rebus, non poterunt igitur in se invicem permutari. Sed anima et Deus incorporeae substantiae recte creduntur: non est igitur humana anima in divinitatem a qua assumpta est permutata. Quod si neque corpus neque anima in divinitatem potuit verti, nullo modo fieri potuit, ut humanitas converteretur in Deum. Multo minus vero credi potest, ut utraque in sese confunderentur, quoniam neque incorporalitas transire ad corpus potest neque rursus e converso

siano di giusta quantità e tra di sé eguali o di poco ineguali, si mescolano e si combinano in giusta misura. Questo avviene nei corpi, e neanche in tutti, ma soltanto in quelli che, come si è detto, possono svolgere una reciproca azione e passione avendo un medesimo comune soggetto materiale. Ogni corpo che è soggetto alla generazione e alla corruzione, sembra avere una materia comune, ma non ogni corpo può fare o sopportare qualche cosa da ogni altro corpo o in ogni altro corpo. I corpi non potranno infatti in alcun modo trasformarsi in realtà incorporee, perché non hanno parte in alcun soggetto materiale comune che possa trasformarsi, una volta accolte le relative qualità, nell'una o nell'altra materia. Nessuna natura sostanziale incorporea si fonda su una base materiale; e nessun corpo è privo di un soggetto materiale. Stando così le cose, e dato che neppure quelle realtà che hanno per natura una materia comune si trasformano l'una nell'altra, a meno che abbiano la capacità di agire l'una sull'altra e sopportare reciprocamente gli effetti di un'azione, molto più non si trasformeranno reciprocamente quelle che non solo non hanno una materia comune, ma, mentre l'una realtà si fonda sulla materia, come il corpo, l'altra non ha alcun bisogno, in quanto incorporea, della materia che le serva da soggetto.

È perciò impossibile che il corpo venga trasformato in una forma incorporea, ed è impossibile che le realtà corporee si trasformino tra di sé con una qualche mescolanza. Le realtà che non hanno alcuna materia comune non possono esser cambiate e trasformate l'una nell'altra. Le realtà incorporee non hanno alcuna materia, e non potranno dunque trasformarsi l'una nell'altra. Ma si ritiene a ragione che Dio e l'anima siano sostanze incorporee; dunque l'anima umana non s'è trasformata nella divinità da cui è stata accolta. Se poi né il corpo né l'anima poterono tramutarsi nella divinità, non sarebbe potuto accadere in alcun modo che l'umanità si tramutasse nella divinità. Molto meno si potrebbe credere che entrambe si confondessero tra di sé, poiché né l'incorporeità può diventare corpo, né, al contrario, il corpo può di-

corpus ad incorporalitatem, quando quidem nulla his materia subiecta communis est quae alterutris substantiarum qualitatibus permutetur. At hi ita aiunt ex duabus quidem naturis Christum consistere, in duabus vero minime: hoc scilicet intendentes, quoniam quod ex duabus consistit ita unum fieri potest, ut illa ex quibus dicitur constare non maneant, veluti cum mel aquae confunditur neutrum manet, sed alterum alterius copulatione corruptum quiddam tertium fecit: ita illud quidem quod ex melle atque aqua tertium fit constare ex utrisque dicitur, in utrisque vero negatur. Non enim poterit in utrisque constare, quando utrorumque natura non permanet, ex utrisque enim constare potest, licet ea ex quibus coniungitur alterutra qualitate corrupta sint. In utrisque vero huiusmodi constare non poterit, quoniam ea quae in se transfusa sunt non manent ac non sunt utraque in quibus constare videatur, cum ex utrisque constent in se invicem qualitatum mutatione transfusis.

Catholici vero utrumque rationabiliter confitentur, nam et ex utrisque naturis Christum et in utrisque consistere. Sed id qua ratione dicatur, paulo posterius explicabo. Nunc illud est manifestum convictam esse Eutychis sententiam eo nomine, quod cum tribus modis fieri possit, ut ex duabus naturis una subsistat, ut aut divinitas in humanitatem translata sit aut humanitas in divinitatem aut utraque permixta sint, nullum horum modum fieri potuisse superius dicta argumentatione declaratur.

7. Restat ut, quemadmodum catholica fides dicat, et in utrisque naturis Christum et ex utrisque consistere doceamus. Ex utrisque naturis aliquid consistere duo significat; unum quidem, cum ita dicimus aliquid ex duabus naturis iungi sicut ex melle atque aqua: id autem est ut ex quolibet modo

ventare incorporeo, dal momento che queste realtà non hanno alcun soggetto materiale comune che possa tramutarsi nelle qualità reciproche dell'una o dell'altra delle due sostanze[11]. Ma costoro dicono che Cristo consiste di due nature, non in due nature, intendendo dire che una realtà formata da due può divenire una in tal modo che i componenti di cui si dice sia composta scompaiano: come quando il miele si confonde con l'acqua nessuno dei due rimane inalterato, ma l'uno viene interpolato dalla congiunzione con l'altro, e ne deriva una terza entità, così che si può dire che questa terza entità derivata dal miele e dall'acqua consiste di entrambi, non in entrambi. Non potrebbe consistere in entrambi, poiché la natura dell'uno o dell'altro non resta inalterata: ma può consistere di entrambi, sebbene gli elementi di cui è composta siano stati alterati dalla qualità dell'altro elemento. Non potrebbe consistere in entrambe le nature di questo tipo, poiché gli elementi che son stati tramutati l'uno nell'altro non restano invariati, ed entrambi gli elementi in cui sembra consistere cessano di essere, perché consiste di entrambi, ma tramutati l'uno nell'altro per il mutamento delle qualità.

I cattolici invece affermano l'una e l'altra cosa secondo ragione, ossia che Cristo consiste di entrambe le nature e in entrambe le nature. Quali siano i motivi per cui questo vien detto, lo spiegherò tra poco. Una cosa è ora chiara: l'opinione di Eutiche è stata dimostrata erronea in base al fatto che, essendovi tre modi in cui una sola natura possa provenire da due nature, ossia o che la divinità si trasferisca nell'umanità, o che l'umanità si trasferisca nella divinità, o che entrambe siano mescolate assieme, come la discussione or ora svolta ci mostra, nessuno di questi modi ha potuto realizzarsi.

7. Ci resta ora da spiegare in qual modo la fede cattolica dica che Cristo consiste in entrambe le nature e di entrambe le nature[12]. Che qualcosa consista di entrambe le nature significa due cose: una è quando diciamo che qualcosa nasce dall'unione di due nature, come dal miele e dall'acqua, cioè da elementi che in

confusis, vel si una vertatur in alteram vel si utraeque in se invicem misceantur, nullo modo tamen utraque permaneant; secundum hunc modum Eutyches ait ex utrisque naturis Christum consistere. Alter vero modus est ex utrisque consistendi quod ita ex duabus iunctum est, ut illa tamen ex quibus iunctum esse dicitur maneant nec in alterutra vertantur, ut cum dicimus coronam ex auro gemmisque compositam. Hic neque aurum in gemmas translatum est neque in aurum gemma conversa, sed utraque permanent nec formam propriam derelinquunt: talia ergo ex aliquibus constantia et in his constare dicimus ex quibus consistere praedicantur. Tunc enim possumus dicere coronam gemmis auroque consistere, sunt enim gemmae atque aurum in quibus corona consistat. Nam in priore modo non est mel atque aqua in quibus illud quod ex utrisque iungitur constet.

Cum igitur utrasque manere naturas in Christo fides catholica confiteatur perfectasque easdem consistere nec alteram in alteram transmutari, iure dicit et in utrisque naturis Christum et ex utrisque consistere. In utrisque quidem, quia manent utraeque, ex utrisque vero, quia utrarumque adunatione manentium una persona fit Christi. Non autem secundum eam significationem ex utrisque naturis Christum iunctum esse fides catholica tenet, secundum quam Eutyches pronuntiat. Nam ille talem significationem coniunctionis ex utraque natura sumit, ut non confiteatur in utrisque consistere neque enim utrasque manere: catholicus vero eam significationem ex utrisque consistendi sumit quae illi sit proxima eamque conservet quae in utrisque consistere confitetur. Aequivocum igitur est ex utrisque consistere ac potius amphibolum et gemina significatione diversa designans; una quidem significatione non manere substantias ex quibus illud quod copulatum est dica-

un qualsiasi modo si confondono insieme, sia che l'uno si tramuti nell'altro, sia che entrambi si mescolino l'uno con l'altro, senza però in alcun modo rimanere distinti; e secondo questo modo Eutiche dice che Cristo consiste di due nature. L'altro modo in cui una realtà consiste dell'una e dell'altra natura, si ha quando risulta dall'unione di tutte e due, in modo però che gli elementi di cui si dice essere unione rimangano inalterati e non si trasformino l'uno nell'altro, come quando diciamo che una corona è formata di oro e gemme. In questo caso l'oro non s'è trasformato in gemme né le gemme in oro, ma l'uno e le altre rimangono quali sono e non abbandonano la propria forma. Cose come queste, che consistono di diversi elementi, diciamo che consistono in quello di cui son dette consistere. Possiamo dire allora che una corona consiste di gemme e di oro; le gemme e l'oro sono infatti ciò in cui la corona consiste. Invece, nel caso precedente, il miele e l'acqua non sono ciò in cui consiste quello che è composto da entrambi.

Poiché dunque la fede cattolica afferma che entrambe le nature rimangono immutate in Cristo, e che rimangono perfette né si trasformano l'una nell'altra, a ragione dice che Cristo consiste in entrambe le nature e di entrambe le nature: in entrambe, certamente, poiché entrambe rimangono inalterate; di entrambe, poi, poiché l'unica persona di Cristo è formata dall'unione di entrambe le nature, che continuano ad esistere in quanto tali. Dunque la fede cattolica sostiene che Cristo consiste di entrambe le nature, ma non secondo quel significato che è sostenuto da Eutiche. Infatti il significato da lui accolto dell'unione da entrambe le nature non gli permette di sostenere che consista di entrambe, o che entrambe rimangano inalterate; invece il cattolico accoglie quell'accezione di «consistere di entrambe» che sia vicina a quella, e conservi il significato di «consistere in entrambe le nature». La proposizione, «consistere di entrambe le nature», è equivoca, o piuttosto ambigua, e indica cose diverse con un doppio significato: in una accezione le sostanze, a partire dalle quali ciò che è sta-

tur esse coniunctum, alio modo significans ita ex utrisque coniunctum, ut utraque permaneant.

Hoc igitur expedito aequivocationis atque ambiguitatis modo nihil est ultra quod possit opponi, quin id sit quod firma veraque fides catholica continet: eundem Christum hominem esse perfectum eundem Deum eundemque qui homo sit perfectus atque Deus unum esse Deum ac Dei filium, nec quaternitatem trinitatis astrui, dum homo additur supra perfectum Deum, sed unam eandemque personam numerum trinitatis explere; ut cum humanitas passa sit, Deus tamen passus esse dicatur, non quod ipsa deitas humanitas facta sit, sed quod a deitate fuerit assumpta. Item qui homo est Dei filius appellatur non substantia divinitatis sed humanitatis, quae tamen divinitati naturali unitate coniuncta est. Et cum haec ita intellegentia discernantur permisceanturque, tamen unus idemque et homo sit perfectus et Deus: Deus quidem, quod sit ex Patris substantia genitus, homo vero, quod ex Maria sit virgine procreatus.

Item qui homo, Deus eo quod a Deo fuerit assumptus; et qui Deus, homo, quoniam vestitus homine sit, cum in una eademque persona aliud sit divinitas quae suscepit, aliud quam suscepit humanitas: idem tamen Deus atque homo est. Nam si hominem intellegas, idem homo est atque Deus, quoniam homo ex natura, Deus assumptione. Si vero Deum intellegas, idem Deus est atque homo, quoniam natura Deus est homo assumptione; fitque in eo gemina natura geminaque substantia, quoniam homo Deus una persona, quoniam idem homo atque Deus; mediaque haec est inter duas haereses via sicut virtutes quoque medium tenent: omnis enim virtus in medio rerum decore locata consistit. Siquid enim vel ul-

to associato si dice che sia unito, non continuano a sussistere; in un'altra si intende che l'unione effettuata a partire da due nature è tale che entrambe continuino a sussistere.

Sciolto questo nodo dell'equivocità e dell'ambiguità di significato, non si può muovere alcuna difficoltà ulteriore per sostenere che questo non è quel che contiene la vera e autentica fede cattolica: che lo stesso Cristo è insieme perfetto uomo e perfetto Dio; che colui che è uomo perfetto e Dio, è l'unico Dio e il figlio di Dio; che alla Trinità non si aggiunge una quarta persona, con l'inserimento dell'uomo nella perfezione della divinità, ma che una sola e identica persona completa il numero della Trinità, così che, essendo stata l'umanità a soffrire, si possa tuttavia dire che Dio abbia sofferto non perché la divinità stessa sia divenuta umana, ma perché l'umanità è stata accolta dalla divinità[13]. E ancora: colui che è uomo viene chiamato figlio di Dio, non per la sostanza della divinità ma dell'umanità, che tuttavia è stata associata alla divinità con un'unione naturale. E, per quanto queste realtà siano separate e poi mescolate dall'intelligenza, tuttavia egli è insieme uomo perfetto e Dio: Dio perché è generato dalla sostanza del Padre, uomo perché è stato partorito da Maria vergine.

Perciò colui che è uomo è anche Dio per il fatto che è stato assunto dalla divinità, e colui che è Dio è uomo, poiché si è rivestito dell'umanità. E sebbene nella stessa persona la divinità che prese su di sé l'umanità sia diversa dall'umanità che ha accolto, Cristo è insieme Dio e uomo. Infatti, se lo vedi come uomo, Cristo è uomo e Dio, poiché è uomo per natura, Dio per assunzione; ma se lo consideri come Dio, egli è Dio e uomo, poiché è Dio per natura, uomo per assunzione; e in lui vi sono una doppia natura e una doppia sostanza, perché egli è uomo e Dio, ed una sola persona, poiché egli è uomo e Dio. Questa è la strada intermedia tra le due eresie, proprio come le virtù tengono il mezzo. In effetti ogni virtù si colloca convenientemente tra gli estremi; e se qualche cosa avviene in grado superiore o inferiore a quel che sa-

tra vel infra quam oportuerit fiat, a virtute disceditur; medietatem igitur virtus tenet.

Quocirca si quattuor haec neque ultra neque infra esse possunt ut in Christo, aut duae naturae sint duaeque personae ut Nestorius ait, aut una persona unaque natura ut Eutyches ait, aut duae naturae sed una persona ut catholica fides credit, aut una natura duaeque personae, quod nullus adhuc haereticus attigit. Cumque duas quidem naturas duasque personas in ea quae contra Nestorium dicta est responsione convicerimus, unam vero personam unamque naturam esse non posse Eutyche proponente monstravimus neque tamen tam amens quisquam huc usque exstitit, ut unam naturam in eo crederet sed geminas esse in eo personas: restat ut ea sit vera quam fides catholica pronuntiat geminam substantiam sed unam esse personam. Quia vero paulo ante diximus Eutychen confiteri duas quidem in Christo ante adunationem naturas, unam vero post adunationem, cumque hunc errorem duplicem interpretaremur celare sententiam, ut haec adunatio aut generatione fieret, cum ex Maria corpus hominis minime sumeretur aut sumptum quidem ex Maria per resurrectionem fieret adunatio, de utrisque quidem partibus idonee, ut arbitror, disputatum est. Nunc quaerendum est, quomodo fieri potuerit, ut duae naturae in unam substantiam miscerentur.

8. Verumtamen est etiam nunc et alia quaestio quae ab his inferri potest qui corpus humanum ex Maria sumptum esse non credunt, sed alias fuisse sequestratum praeparatumque quod in adunatione ex Mariae utero gigni ac proferri videretur. Aiunt enim: si ex homine sumptum est corpus, homo vero omnis ex prima praevaricatione non solum peccato et morte tenebatur, verum etiam affectibus peccatorum erat implicitus, eaque illi fuit poena peccati, ut, cum morte teneretur obstrictus, tamen esset reus etiam voluntate peccandi: cur in Christo

rebbe opportuno, si separa dalla virtù. Perciò la virtù tiene il posto intermedio[14].

Pertanto, se vi son solo quattro possibilità, e non ve ne possono essere né di più né di meno, e cioè che in Cristo o vi siano due nature e due persone, come dice Nestorio, o una persona e una natura, come dice Eutiche, o due nature ma una persona, come crede la fede cattolica, o una natura e due persone, a cui non è ancora arrivato alcun eretico, e poiché abbiamo confutato la dottrina delle due nature e delle due persone in quel che abbiamo detto rispondendo a Nestorio, e abbiamo dimostrato che non possono sussistere una persona e una natura, secondo la tesi di Eutiche, ed infine non vi è stato fino ad ora alcuno tanto insensato da credere che in Cristo una sola sia la natura ma due siano le persone, resta dunque che sia vera l'affermazione della fede cattolica che duplice sia la sostanza in Cristo, ma una sola la persona. Ma poiché poco fa abbiam detto che Eutiche ammette due nature in Cristo prima dell'incarnazione, una sola dopo l'incarnazione, e poiché abbiamo spiegato che questo errore nasconde in sé due diverse opinioni, ossia che questa unione è avvenuta nella generazione, non avendo Cristo preso il corpo umano da Maria, o nella resurrezione, avendo egli preso il corpo da Maria, di tutte e due le tesi ho discusso convenientemente, come credo. Ora bisogna chiedersi in qual modo sia potuto accadere che due nature si fondessero in una sola sostanza[15].

8. Resta non di meno ancora un interrogativo che può essere posto da coloro i quali non credono che Cristo abbia preso il corpo umano da Maria, ma pensano che sia stato preparato a parte altrove quel che nell'unione sembrò esser generato dall'utero di Maria. Dicono infatti: se il corpo è stato preso dall'uomo, posto che ogni uomo, a causa della prevaricazione originale, non soltanto era soggetto al peccato e alla morte, ma era anche legato da affezioni peccaminose, e posto che la pena a lui comminata per il peccato fu che, pur essendo artigliato dalla morte, fosse tuttavia anche colpevole per la volontà di peccare, perché in Cristo non vi

neque peccatum fuit neque voluntas ulla peccandi? Et omnino habet animadvertendam dubitationem talis quaestio. Si enim ex carne humana Christi corpus assumptum est, dubitari potest, quaenam caro haec quae assumpta sit esse videatur; eum quippe salvavit quem etiam assumpsit. Sin vero talem hominem assumpsit qualis Adam fuit ante peccatum, integram videtur humanam assumpsisse naturam, sed tamen quae medicina penitus non egebat.

Quomodo autem fieri potest, ut talem assumpserit hominem qualis Adam fuit, cum in Adam potuerit esse peccandi voluntas atque affectio? Unde factum est, ut etiam praetergressis divinis praeceptis inoboedientiae delictis teneretur astrictus. In Christo vero ne voluntas quidem ulla creditur fuisse peccandi, cum praesertim si tale corpus hominis assumpsit quale Adae ante peccatum fuit, non debuerit esse mortalis, quoniam Adam, si non peccasset, mortem nulla ratione sensisset. Cum igitur Christus non peccaverit, quaerendum est cur senserit mortem, si Adae corpus antequam peccaret assumpsit. Quod si talem statum suscepit hominis qualis Adae post peccatum fuit, videtur etiam Christo non defuisse necessitas, ut et delictis subiceretur et passionibus confunderetur obductisque iudicii regulis bonum a malo non sincera integritate discerneret, quoniam has omnes poenas Adam delicti praevaricatione suscepit.

Contra quos respondendum est tres intellegi hominum posse status: unum quidem Adae ante delictum in quo, tamenetsi ab eo mors aberat nec adhuc ullo se delicto polluerat, poterat tamen in eo voluntas esse peccandi; alter in quo mutari potuisset, si firmiter in Dei praeceptis manere voluisset; tunc enim id addendum foret, ut non modo non peccaret aut peccare vellet, sed ne posset quidem aut peccare aut velle de-

fu né peccato né alcuna volontà di peccare? Una simile domanda ha in sé una difficoltà che merita di esser considerata con attenzione. Se infatti il corpo di Cristo è stato tratto dalla carne umana, ci si può chiedere quale sia stata la carne che sembra esser stata assunta. Cristo fece salvo colui che assunse; ma se egli assunse l'umanità quale era in Adamo prima del peccato, si direbbe che egli abbia assunto di certo la natura umana nella sua integrità, ma in una condizione che non aveva alcun bisogno di essere redenta.

Ma come può darsi che egli abbia assunto l'umanità quale era posseduta da Adamo, quando in Adamo vi poteva essere la volontà e il desiderio di peccare, per cui accadde che oltre all'aver trasgredito i divini comandi egli era succube della disubbidienza? Ma in Cristo crediamo che non vi fosse nemmeno la volontà di peccare, e dunque, soprattutto se egli assunse un corpo umano come quello di Adamo prima del peccato, non avrebbe dovuto esser mortale, poiché Adamo, se non avesse peccato, non avrebbe sperimentato la morte in alcun modo. E poiché Cristo non peccò, dobbiamo chiederci perché abbia dovuto sperimentare la morte, se assunse il corpo di Adamo prima che peccasse. Se poi egli prese in sé la condizione umana dopo il peccato di Adamo, pare giusto che anche a lui dovesse incombere la necessità di sottostare alla colpa, di essere travagliato dalle passioni, di non saper distinguere con piena chiarezza il bene dal male per l'annebbiamento delle facoltà di giudizio, dal momento che Adamo subì tutte queste pene per la sua peccaminosa trasgressione.

Contro costoro dobbiamo rispondere che si possono configurare tre condizioni umane: una è quella di Adamo prima di peccare, nella quale, anche se non era stato colpito dalla morte e non si era ancora macchiato di alcun peccato, tuttavia in lui poteva esservi la volontà di peccare; una seconda, in cui avrebbe potuto essere posto, se avesse voluto fermamente restar fedele ai precetti divini, poiché in tal caso Dio avrebbe potuto concedergli non solo di non peccare o di non voler peccare, ma di non poter neppu-

linquere. Tertius status est post delictum in quo mors illum necessario subsecuta est et peccatum ipsum voluntasque peccati. Quorum summitatum atque contrariorum haec loca sunt: is status qui praemium esset, si in praeceptis Dei Adam manere voluisset et is qui poenae fuit, quoniam manere noluit; in illo enim nec mors esset nec peccatum nec voluntas ulla peccandi, in hoc vero et mors et peccatum et delinquendi omnis affectio omniaque in perniciem prona nec quicquam in se opis habentia, ut post lapsum posset adsurgere. Ille vero medius status in quo praesentia quidem mortis vel peccati aberat, potestas vero utriusque constabat, inter utrumque statum est collocatus.

Ex his igitur tribus statibus Christus corporeae naturae singulas quodammodo indidit causas; nam quod mortale corpus assumpsit, ut mortem a genere humano fugaret, in eo statu ponendum est, quod post Adae praevaricationem poenaliter inflictum est. Quod vero non fuit in eo voluntas ulla peccati, ex eo sumptum est statu qui esse potuisset, nisi voluntatem insidiantis fraudibus applicasset. Restat igitur tertius status, id est medius, ille scilicet qui eo tempore fuit, cum nec mors aderat et adesse poterat delinquendi voluntas. In hoc igitur Adam talis fuit, ut manducaret ac biberet ut accepta digereret, ut laberetur in somnum et alia quae ei non defuerunt humana quidem sed concessa et quae nullam poenam mortis inferrent.

Quae omnia habuisse Christum dubium non est. Nam et manducavit et bibit et humani corporis officio functus est. Neque enim tanta indigentia in Adam fuisse credenda est, ut nisi ex omni ligno escam sumeret vivere non potuisset, sed, si ex omni ligno quidem escam sumeret, semper vivere potuisset hisque non mori. Idcirco paradisi fructibus indigentiam exple-

re peccare o voler compiere il male; la terza condizione è quella dopo il peccato, in cui la morte e il peccato e la volontà di peccare lo accompagnano necessariamente. I punti di massima divergenza tra queste condizioni sono i seguenti: la condizione che sarebbe stata un premio, se Adamo avesse voluto continuare a osservare i precetti divini, e quella che gli fu data come punizione, poiché non volle rimanere fedele; in quella infatti non vi sarebbero stati né la morte né il peccato né la volontà di peccare, mentre in questa vi sono e la morte e il peccato e innumeri desideri di compiere il male, e tutte le cose tendono alla sua rovina, senza avere in sé alcuna capacità di farlo risorgere dopo la caduta. Quella condizione intermedia poi, in cui la morte e il peccato non erano presenti, ma vi era la possibilità di entrambi, si colloca tra le altre due.

Da questi tre stati Cristo trasse in qualche modo le cause particolari della propria natura corporea; in effetti il corpo mortale, che egli prese al fine di liberare dalla morte il genere umano, deve essere collocato nella condizione che dopo la prevaricazione di Adamo è stata imposta all'uomo come pena; ma il fatto che in lui non vi fosse alcuna volontà di peccare, è desunto dalla condizione che in Adamo avrebbe potuto darsi, se non avesse piegato la propria volontà alle frodi del tentatore. Resta ora la terza condizione, cioè la condizione intermedia, che sussistette in quel tempo in cui non vi era la morte e vi poteva essere la volontà di fare il male. In questo stato Adamo era tale che mangiava e beveva, assimilava i cibi, cadeva addormentato, e sottostava ad altre limitazioni umane che non eran proibite e che non comportavano alcuna pena di morte.

Non vi è dubbio che Cristo abbia partecipato di tutte queste cose: infatti mangiò e bevette e si servì del proprio corpo. Non si deve credere che Adamo fosse in tanto bisogno da non poter vivere senza mangiare i frutti di ogni albero, né che avrebbe potuto vivere sempre e non morire, se avesse tratto il suo cibo da ogni albero; e perciò con i frutti del paradiso colmava la propria fame.

bat; quam indigentiam fuisse in Christo nullus ignorat, sed potestate non necessitate. Et ipsa indigentia ante resurrectionem in eo fuit, post resurrectionem vero talis extitit, ut ita illud corpus immutaretur humanum, sicut Adae praeter praevaricationis vinculum mutari potuisset. Quodque nos ipse dominus Iesus Christus votis docuit optare, ut fiat voluntas eius sicut in caelo et in terra et ut adveniat eius regnum et nos liberet a malo. Haec enim omnia illa beatissima humani generis fideliter credentium immutatio deprecatur.

Haec sunt quae ad te de fidei meae credulitate scripsi. Qua in re si quid perperam dictum est, non ita sum amator mei, ut ea quae semel effuderim meliori sententiae anteferre contendam. Si enim nihil est ex nobis boni, nihil est quod in nostris sententiis amare debeamus. Quod si ex illo cuncta sunt bona qui solus est bonus, illud potius bonum esse credendum est quod illa incommutabilis bonitas atque omnium bonorum causa perscribit.

Che vi fosse in Cristo questo bisogno, tutti lo sanno, ma egli lo dominava e non ne era dominato; e questo bisogno era in lui prima della resurrezione, ma dopo la resurrezione il suo corpo umano fu trasformato nel modo in cui quello di Adamo avrebbe potuto essere trasformato, se non l'avesse impedito la sua prevaricazione; cosa che lo stesso Signore Gesù Cristo ci insegnò a chiedere nelle nostre preghiere, che la sua volontà sia fatta così in cielo come in terra, e che venga il suo regno e ci liberi dal male (cfr. *Ev. Matth.* 6, 10.13): tutte queste cose preghiamo che avvengano in quella beatissima trasformazione di quanti tra gli uomini credono con fede.

Queste sono le cose che ti ho scritto secondo quel che credo nella mia fede. Se in ciò ho detto qualche cosa malamente, non son tanto gonfio di me stesso da pretendere di anteporre la mia opinione a un giudizio più sicuro. Se infatti non è in noi la sorgente del bene, nelle nostre opinioni non vi è nulla che dobbiamo amare; e se da colui che solo è buono (cfr. *Ev. Matth.* 19, 17; *Ev. Marc.* 10, 18; *Ev. Luc.* 18, 19) derivano tutte le cose buone, dobbiamo credere piuttosto bene ciò che quella bontà immutabile e quella causa di tutti i beni ci prescrive.

Parte Seconda

DA GREGORIO MAGNO A GIOVANNI SCOTO

Gli storici distinguono tra alto e bassomedioevo, e ora anzi si usa sempre più frequentemente anche la distinzione pieno-medioevo per i secoli dall'undicesimo al tredicesimo. Altomedievali si possono certo dire i secoli che vanno dalla fine del sesto al decimo: sono i secoli che la storiografia ha definito da lungo tempo come i più oscuri in tutta la storia della civiltà umana. Dopo gli splendori di Roma, questo tempo sembrava barbarico, nel senso più negativo del termine. Oggi si pensa diversamente. La presenza dei germani e della loro cultura soprattutto orale ha profondamente modificato il panorama culturale e spirituale dell'Europa. Ma il confronto tra la cultura germanica e la tradizione romano-cristiana ha prodotto quella nuova visione del mondo e dell'uomo, che possiamo dire insieme occidentale e cristiana. In essa è presente un valore universale, che ha il suo fondamento nella trascendenza. In questi secoli si forma una mentalità per cui ogni cosa terrena appare avere valore e significato solo se riferita al Dio trascendente.

L'immagine di un Dio trascendente domina l'altomedioevo. Un Dio potente e regale, e splendente di divinità e gloria appare il Cristo. C'è una tensione tra la figura di Dio trascendente e quella di Dio incarnato: quella tende a sovrapporsi continuamente a questa. Molti dei testi che presentiamo in questa parte sono il documento di questa figura cristica: si vedano i testi poetici di Venanzio Fortunato, in cui la croce diventa il vessillo di un re vittorioso, o le narrazioni apocrife, nelle quali si privilegia Gesù bambino, un bambino che ai giochi dell'infanzia mescola quasi ignaro la sua strapotenza, oppure Gesù risorto, che sconfigge Satana nel mondo dei morti.

Questa immagine di Dio e di Cristo è lo strumento per il quale

lo spirito dell'antico germanesimo, legato al valore dell'ethnos e della tribù, viene sciolto poco per volta e portato a integrarsi con il primato della fede, che supera i limiti della nazione, del sesso e del denaro, secondo la prima tradizione cristiana, e con il primato pagano della ragione e della retorica, che l'opera di Alcuino, con l'appoggio di Carlo Magno, riesce a restaurare nei secoli ottavo e nono.

In questi stessi anni, che segnano l'avvio di quel fatto culturale e spirituale che si è chiamato rinascita carolingia, si riprende in Occidente anche il dibattito teologico su Cristo. L'episodio di maggiore spicco è quello avvenuto tra i teologi franchi, raccolti attorno ad Alcuino, e quelli spagnoli e catalani, che hanno i loro portavoce in Elipando di Toledo e Felice di Urgell: un dibattito che ha per oggetto la figliolanza di Cristo rispetto al Padre celeste: Cristo è pienamente figlio secondo la divinità; ma lo è anche secondo l'umanità? Non è piuttosto, in questo senso, un figlio adottivo? Altri dibattiti teologici erano sorti in epoca carolingia: quello sul valore delle immagini del divino, sull'eucarestia, sulla predestinazione. Ma questo sull'adozionismo iberico tocca più direttamente Cristo e il significato della sua umanità. La conclusione è segnata da Alcuino, quando afferma che in Cristo l'umanità è veramente tale, ma la perfezione che la distingue, per l'unione personale alla divinità, la rende imparagonabile all'umanità di tutti gli uomini.

Nelle due maggiori personalità tra i secoli sesto e decimo, quelle di Gregorio Magno e di Giovanni Scoto, si precisano due diversi modi di concepire la vita cristiana. Ambedue profondamente mistiche, tese a descrivere l'esperienza dell'unione Dio-uomo e uomo-Dio, le loro testimonianze sono tuttavia profondamente diverse. In Gregorio la cristologia è intimamente legata al suo essere monaco, e dunque al modello del Dio potente e trascendente, che viene introiettato e fatto proprio dall'uomo, misero e peccatore, incorporando il Cristo: il Cristo è veramente il mediatore, l'incarnazione è agostinianamente la redenzione. Mentre in Giovanni Scoto, che può mediare alcune tematiche della teologia greca, il Dio splendente e potente appare nel cuore dell'uomo come una vocazione – che Cristo rappresenta e realizza – di ritorno al Padre: l'uomo è il microcosmo che riassume tutto il creato, che per il Verbo increato è uscito dal Padre e per il Verbo creato a lui ritorna.

Nella storia della cristologia medievale la linea maggioritaria sarà poi quella di Gregorio Magno, e perdente quella di Giovanni Scoto.

Gregorio Magno

Boezio era stato messo a morte nel terzo decennio del sesto secolo. Prima del 540 nacque a Roma Gregorio, anch'egli da una famiglia senatoria che aveva avuto non solo alti incarichi civili ma aveva raggiunto con Felice III (483-492) il pontificato. Ma se l'ambiente di origine di Gregorio è così prossimo a quello di Boezio, le condizioni di Roma e lo stesso clima culturale e spirituale dell'Occidente appaiono ormai profondamente mutati: dopo il tempo inaugurato da Costantino all'inizio del quarto secolo, si può dire che con Gregorio tutti, in Occidente, hanno esperienza di un nuovo tempo. L'apocalissi in atto, che Fulgenzio aveva constatato arrivando a Roma nell'anno 500, ha ora portato a una diminuzione drastica della popolazione romana e ha ristretto di molto la tradizione tardoantica; in essa paganesimo e cristianesimo sembravano avere trovato un reciproco equilibrio (come cercò di mantenere in questi anni, ma senza successo, Cassiodoro), e la discussione teologica avveniva in questo contesto, cioè all'interno di una consapevolezza culturale in cui era operante il grande pensiero antico, platonico soprattutto ma anche aristotelico, come si è potuto constatare in Boezio. Gregorio rappresenta questo diverso momento dell'Occidente: l'accentuarsi del suo isolamento dall'Oriente, come l'accentuarsi del predominio politico e militare dei Germani (nonostante l'opera dell'imperatore Giustiniano), e l'esaurirsi di un dibattito teologico che non sia interno alla Chiesa stessa. Gregorio cercò di opporsi a questo processo, come aveva fatto Boezio, ma assai più di Boezio ebbe vivo il senso della fine di un mondo. Solo la fede in Cristo poteva salvare l'umanità.

Gregorio viveva a Roma nella casa di famiglia sul colle Celio, e vide, ancora ragazzo, la città in preda più di una volta alle truppe bizantine, ostrogote e anche franche; l'entrata in Italia verso il 568 dei Longobardi provocò poi a Roma, rimasta bizantina, una condizione perpetua di instabilità. Gregorio aveva intrapreso la carriera civile e arrivò a ricoprire la prefettura urbana. Verso il 575 si fece monaco, nella sua stessa casa al Celio, e attorno al 578 fu inviato da papa Pela-

gio II come apocrisario a Costantinopoli. Tornato dopo qualche anno a Roma (nel 585 o nel 586), e morto nel 590 Pelagio II durante un'epidemia di peste, Gregorio fu eletto papa. Fino al 604, quando morì, egli operò in una situazione molto difficile, in assenza spesso di qualsiasi altra autorità. Si oppose come poté ai Longobardi, ma fu anche in contrasto continuo con Costantinopoli: per la pesante fiscalità applicata dai funzionari imperiali, per il titolo di ecumenico assunto dal patriarca bizantino, per la politica complessiva dell'imperatore Maurizio (582-602), che continuava la tradizione costantiniana e teodosiana di dominio sulla Chiesa, sull'apparato ecclesiastico e sulla stessa discussione teologica. Così dopo l'assedio, faticosamente respinto, portato dai Longobardi a Roma nel 592 e 593, egli cercò un rapporto diretto con il re Agilulfo concludendo con lui una pace separata. Anche questo fatto, che continuò negli anni successivi con una politica coerente, portò alla conversione dei Longobardi, con l'aiuto della cattolica Teodolinda, come all'invio di missionari in Inghilterra, e a un ruolo di guida in Italia e in Occidente che rafforzò grandemente il potere e il prestigio del vescovo di Roma sia in campo civile che ecclesiastico.

La sua produzione letteraria e teologica, spesso occasionale, è di grande rilievo, ed ebbe una fortuna straordinaria nel Medioevo, soprattutto fino al secolo undecimo. Nessuna opera è tuttavia dedicata espressamente alla cristologia, e Gregorio non partecipò (salvo il caso di Eutichio) a nessun dibattito teologico, di cui l'Oriente cristiano era ancora protagonista. Qui, dopo la controversia teopaschita, il rigido monofisismo dell'imperatore Giustiniano costringeva all'esilio, nel 565, anche il patriarca di Costantinopoli Eutichio, che aveva pur presieduto il quinto concilio ecumenico (551-553). Nei *Moralia in Iob*, la cui stesura fa riferimento all'esegesi del libro biblico, tenuta a Costantinopoli per i suoi monaci, Gregorio narra la controversia insorta con Eutichio tra il 578 e il 582 circa la resurrezione dei corpi: Eutichio sosteneva, secondo Gregorio, che il corpo risorto di Cristo era un corpo non palpabile, non-corporeo, del tutto spirituale; Gregorio vi vedeva una forma di monofisismo latente, in quanto affermava del corpo di Cristo dopo la morte quello che il monofisismo affermava del corpo di Cristo in vita, di essere solo apparente, non reale e mortale. Gregorio vuole invece mantenere salda la realtà corporea del Verbo incarnato e l'identità di questo corpo con quello risorto, in cui la concretezza corporea si unisce alla gloria.

La riflessione cristologica di Gregorio, quale si coglie nelle sue opere, nelle omelie e nei commenti biblici, risente delle controversie teologiche sviluppatesi tra secolo quarto e quinto; in particolare egli sottolinea, contro la teologia ariana (molti popoli germanici erano ariani), la piena divinità di Cristo, e contro il monofisismo – come si è visto – la sua piena umanità. In questo senso egli è anche erede di

Agostino e delle decisioni del concilio di Calcedonia, anche se non ha occasione di sottolineare in modo particolare l'unicità e l'unità della persona divina.

La critica ha voluto spesso qualificare Gregorio come un teologo non originale. Ma Gregorio ha certo dato alla tradizione cristologica un orientamento decisivo per i secoli successivi, in quanto ha offerto della speculazione agostiniana una versione mistica; nel senso che ha visto la figura del Cristo meno nella sua dimensione «teologica» di Verbo che opera all'interno della vita trinitaria e più nella sua dimensione «economica» di mandato dal Padre per la salvezza dell'umanità, e ha considerato i modi in cui la salvezza si realizza. Così Cristo è più spesso definito come redentore o ancor più come mediatore tra Dio e l'uomo.

Cristo è mediatore tra un Dio che è fondamentalmente un signore e un giudice, che verso l'uomo usa benevolenza, anche se la esercita, oltre che con i suoi doni, particolarmente con i suoi castighi, i *flagella Dei*, che lo richiamano prepotentemente al suo dovere; e un'umanità che è nel peccato, nella sofferenza, nell'imminenza della catastrofe finale. Solo Cristo media tra queste due realtà, essendo Dio e insieme uomo; e solo la sua mediazione porta alla redenzione dell'umanità. Gregorio vede, in corrispondenza a quest'opera di Dio nel Cristo, la risposta dell'uomo, che è pur sempre opera di Cristo: in lui il concetto di redenzione è strettamente connesso a quello di santificazione.

Il modello assoluto per l'uomo è Cristo, e tutta la Bibbia è letta da lui alla scoperta di figure che lo annunciano e lo testimoniano (si vedano le omelie su Ezechiele). Più che come il Figlio consostanziale al Padre, più che come il Verbo che assume anima e corpo umani, Cristo è di solito presentato come il capo dei cristiani, il capo della Chiesa, e come lo sposo dell'anima. Così Cristo e la Chiesa sono una sola persona, come Cristo e l'anima. La suprema sapienza, esemplata nel Cristo, è saper soffrire e morire per poter risorgere. Il desiderio di Dio si unisce alla mediazione di Cristo e salva l'uomo; quel desiderio di Dio che è un desiderio d'amore. Gregorio arriva a vedere nella Maddalena e nel suo amore la figura contraria di Eva e della sua disobbedienza: la visione luminosa del Cristo risorto permette all'umanità di appropriarsi del divino per amore.

Gregorio sottolinea continuamente la condizione corrotta e dannata dell'umanità, nella sua visione «economica» del Cristo, e in questo è nella linea del platonismo agostiniano. Ma ben più di Agostino è legato alla soluzione monastica della perfezione cristiana, che implica necessariamente un qualche rifiuto della storia. È vero che il perfetto non è per lui il monaco ma il predicatore, chi sa cioè unire contemplazione ad azione, l'atteggiamento di ascesa verso Dio a quello di diffusione evangelica. Ma ciò non toglie la sua profonda

convinzione dell'eccellenza monastica. Questo lo porta sì ad accettare la piena umanità di Cristo, ma anche, a differenza di Agostino, a considerarla veramente perfetta, non paragonabile alla condizione (se non alla natura) di tutti gli altri uomini. Non c'è eguaglianza, nella sua visione, tra le due umanità. Questo è il più evidente segno storico della sua cristologia.

Abbiamo qui scelto alcuni passi, tra i molti possibili, dal commento al *Cantico dei cantici*, dai *Moralia in Iob*, dalle omelie su Ezechiele e da quelle sui Vangeli. Diamo i riferimenti bibliografici nella prima nota di ogni gruppo.

Bibliografia: un primo orientamento sulla figura, l'opera e la teologia di Gregorio si può avere dalle due voci di enciclopedia di R. Gillet, in *Dictionnaire de spiritualité* VI, Paris 1967, coll. 872-910, e in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, fasc. 125, Paris 1986, coll. 1387-420. Un quadro, ancora in gran parte attendibile, della situazione politica, italiana in particolare, si trova in O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941; si veda anche V. Recchia, *Gregorio Magno e la società agricola*, Roma 1978.

Tra le monografie su Gregorio Magno, di valore molto diverso, ricordiamo:

F.H. Dudden, *Gregory the Great, His Place in History and Thought*, London 1905;

C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977;

J. Richards, *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, London 1980 (trad. it., Firenze 1984).

Sulla teologia e spiritualità di Gregorio si potranno tra l'altro vedere i contributi qui elencati in ordine cronologico:

C. Butler, *Western Monasticism. The Teaching of Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, London 1962[2] (trad. it., Bologna 1970);

L. Bauer, *De Christo vivificatore sancti Gregorii Magni doctrina*, Mundelein 1938;

L. Weber, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung*, Freiburg i.d. Schweiz 1947;

M. Frickel, *Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen*, Freiburg i.Br. 1956;

J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris 1957 (trad. it., Firenze 1983);

M. Balsavich, *The Witness of St. Gregory to the Place of Christ in Prayer*, Roma 1959;

G. Cremascoli, *«Novissima hominis» nei «Dialogi» di Gregorio Magno*, Bologna 1979;

J. Laporte, *Gregory the Great as a Theologian of Suffering*, «The Patristic and Byzantine Review» 1 (1982), pp. 22-9;

M. Doucet, *«Christus et Ecclesia una est persona». Note sur un principe d'e-*

xégèse spirituelle chez saint Grégoire le Grand, «Collectanea Cisterciensia» 46 (1984), pp. 37-58.

Si possono inoltre vedere:
A. Ménager, *La contemplation d'après saint Grégoire le Grand*, «Vie spirituelle» 9 (1923), pp. 242-82;
A. Ménager, *Les divers sens du mot «contemplatio» chez saint Grégoire le Grand*, «Vie spirituelle» Supplément 59, Paris 1939, pp. 145-69, e 60, Paris 1939, pp. 39-56;
R. Manselli, «L'escatologismo di Gregorio Magno», in *Atti del 1° congresso internazionale di studi longobardi*, Spoleto 1952, pp. 383-87;
R. Gillet, «Spiritualité et place du moine dans l'Eglise selon saint Grégoire le Grand», in *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, pp. 323-52;
N. Scivoletto, *Saeculum Gregorianum*, «Giornale italiano di filologia» 18 (1965), pp. 41-70;
F. Gastaldelli, *Prospettive sul peccato in san Gregorio Magno*, «Salesianum» 28 (1966), pp. 65-94;
C. Dagens, *La fin des temps et l'Eglise selon saint Grégoire le Grand*, «Recherches de science religieuse» 58 (1970), pp. 273-88;
P. Boglioni, *Miracle et nature chez Grégoire le Grand*, «Cahiers d'études médiévales» 1 (1974), pp. 11-102;
G. Cracco, *Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'Alto Medioevo*, «Ricerche di storia sociale e religiosa» 12 (1977), pp. 163-202;
G. Vinay, *Alto Medioevo latino*, Roma 1978, pp. 11-35;
V. Recchia, *Il «praedicator» nel pensiero e nell'azione di Gregorio Magno*, «Salesianum» 41 (1979), pp. 333-74;
L. Cracco Ruggini, «Il miracolo nella cultura del tardo impero. Concetto e funzione», in *Hagiographie, culture et sociétés, IVe-XIIe siècle*, Paris 1981, pp. 161-204.

Un bilancio e molte prospettive di lavoro storiografico su Gregorio sono ora nel volume: *Grégoire le Grand*, Paris 1986 (Colloques internationaux du C.N.R.S.), che raccoglie 60 contributi; tra questi segnalo in particolare quelli di G. Cracco sull'oltretomba in Gregorio (pp. 255-66), di L. Cracco Ruggini su Gregorio e il mondo bizantino (pp. 83-94), di E. Demougeot sulla conversione dei re germanici (pp. 191-203), di M. Doucet sulla teologia ontologica ed economica di Gregorio (pp. 227-34), di Y.-M. Duval sulla controversia con Eutichio (pp. 347-66), di J. Laporte sulla sua teologia sistematica (pp. 235-43), di V. Recchia sull'antimonofisismo a Roma nella prima metà del sesto secolo (pp. 159-69), di H. Savon sull'Anticristo in Gregorio (pp. 389-405), di S. Zimdars-Swartz sulla sua esegesi cristologica (pp. 327-35).

Expositio in Canticis canticorum

10. Et sciendum quia in hoc libro quatuor personae loquentes introducuntur: sponsus videlicet, et sponsa, adulescentulae vero cum sponsa, et greges sodalium cum sponso. Sponsa enim ipsa perfecta ecclesia est; sponsus, Dominus; adulescentulae vero cum sponsa sunt inchoantes animae et per novum studium pubescentes; sodales vero sponsi sunt sive angeli, qui saepe hominibus ab ipso venientes apparuerunt, seu certe perfecti quique viri in ecclesia, qui veritatem hominibus nuntiare noverunt. [...]

12. «Osculetur me osculis oris sui». Angelos ad eam Dominus, patriarchas ad illam et prophetas miserat, spiritalia dona deferentes; sed ipsa vero munera non per servos sponsi, sed ipsum iam sponsum percipere quaerebat. [...]

13. Sed ecce, cum suspirat, cum quasi absentem quaerit, subito intuetur praesentem. Habet enim hoc gratia creatoris nostri, ut, cum de illo quaerentes eum loquimur, eius praesentia perfruamur. Unde in evangelio scriptum est, quia, dum Cleopas et alius de illo in itinere verba facerent, praesentem eum subito videre meruerunt. Dum ergo sancta ecclesia incarnandum sponsum adhuc absentem desiderat, subito in-

Commento al Cantico dei cantici[1]

10. Bisogna anche sapere che in questo libro quattro sono i protagonisti[2]: e cioè lo sposo e la sposa, le giovanette che accompagnano la sposa e l'insieme dei compagni dello sposo. La sposa infatti è la Chiesa perfetta, lo sposo è il Signore; le giovanette che accompagnano la sposa sono le anime che s'avviano verso la perfezione e stanno maturando mediante il loro nuovo impegno; i compagni poi dello sposo sono gli angeli, che sono spesso apparsi agli uomini come suoi messaggeri, oppure sono senza dubbio quegli uomini perfetti nella Chiesa che hanno saputo annunciare agli uomini la verità. [...]

12. «Che egli mi baci con i baci della sua bocca» (*Cant.* 1, 1)[3]. Il Signore aveva inviato alla Chiesa gli angeli, le aveva inviato i patriarchi e i profeti, che portavano doni spirituali; ma essa desiderava ricevere i doni non dalle mani dei servitori dello sposo, desiderava accogliere lo stesso sposo[4]. [...]

13. Ma ecco che proprio mentre lo sospira, cercandolo come se non ci fosse, ne avverte improvvisamente la presenza. E infatti la grazia del nostro creatore ha questo carattere, che noi possiamo godere della sua presenza quando lo cerchiamo e parliamo di lui[5]. Per questo è scritto nel Vangelo che quando Cleofa e il suo compagno parlavano di lui mentre erano in viaggio, improvvisamente se lo trovarono accanto e furono in grado di vederlo[6]. Quando perciò la santa Chiesa desidera, non avendolo ancora, lo sposo che deve incarnarsi, subito lo avverte presente, e per questo

tuetur praesentem atque subiungit: «Quia meliora sunt ubera tua vino et odor unguentorum tuorum super omnia aromata». Vinum fuit scientia legis, scientia prophetarum. Sed veniens dominus, quia sapientiam suam per carnem voluit praedicare, quasi fecit eam in carnis ubera lactescere: quam enim in divinitate sua capere minime poteramus, in incarnatione eius agnosceremus. Unde non immerito eius ubera laudantur: quia praedicationis eius condescensio hoc egit in cordibus nostris, quod doctrina legis agere minime valuit. Plus enim nos nutrivit incarnationis praedicatio quam legis doctrina. Dicat ergo: «Meliora sunt ubera tua super vinum».

14. Quod adhuc confirmans, subiungit ac dicit: «Et odor unguentorum tuorum super omnia aromata». Unguenta Domini virtutes sunt, unguentum Domini Spiritus sanctus fuit. De quo ei per prophetam dicitur: «Unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis». Hoc oleo tunc unctus est, cum incarnatus: non enim prius homo extitit, et postmodum Spiritum sanctum accepit; sed, quia Spiritu sancto mediante incarnatus est, eodem hoc oleo tunc unctus est, cum homo creatus est. Odor ergo unguenti eius est flagrantia Spiritus sancti, qui, ex illo procedens, in illo permansit. Odor unguentorum eius est flagrantia virtutum, quas operatus est. Hauriat autem ecclesia aromata: quia habuit multa Spiritus dona, quae in domo Dei, id est in congregatione sanctorum, odorem bonae opinionis redderent et suavitatem futuri mediatoris nuntiarent. Sed «odor unguentorum tuorum super omnia aromata»: quia flagrantia virtutum sponsi, quae per incarnationem eius facta est, vicit praedicamenta legis, quae in arris ab sponso fuerant praerogata. Tanto quippe amplius ad intellectum crevit ecclesia, quanto et amplioris visionis gratia

soggiunge: «I tuoi seni sono migliori del vino e l'odore dei tuoi unguenti profumati eccelle su ogni altro aroma»[7]. Il vino era la scienza della legge e la scienza dei profeti. Ma quando venne il Signore, volendo egli manifestare nella carne la sua sapienza, l'ha fatta per dir così diventare latte nei suoi seni: noi non potevamo cogliere la sua saggezza nella sua divinità, l'abbiamo riconosciuta nella sua incarnazione. Per questo si dà lode ben a ragione ai suoi seni: perché la benevolenza di mostrarsi a noi ha reso vivo nei nostri cuori quello che la legge con la sua verità non era per nulla riuscita a fare. Ben più infatti ci ha nutrito l'annuncio della incarnazione che la verità della legge. Si dica dunque: «I tuoi seni sono migliori del vino»[8].

14. A conferma di questo, la sposa aggiunge e dice: «E l'odore dei tuoi unguenti profumati eccelle su ogni altro aroma»[9]. Gli unguenti del Signore sono le virtù, l'unguento del Signore è stato lo Spirito santo[10]. E su questo già il profeta gli aveva detto: «Iddio, il tuo Dio, ti ha unto con un olio di gioia, preferendoti ai tuoi compagni» (*Ps.* 44, 8). Egli è stato unto con questo olio quando si incarnò: infatti non si è fatto uomo prima e solo poi ha ricevuto lo Spirito santo, ma si è incarnato mediante lo Spirito santo, e proprio allora è stato unto con questo olio, quando è stato creato come uomo. L'odore del suo unguento profumato è la fragranza[11] dello Spirito santo, e dal momento che da lui proviene, lo Spirito in lui ha preso dimora[12]. L'odore dei suoi unguenti profumati è la fragranza delle virtù che ha praticato. Che la Chiesa aspiri questi aromi! perché essa ha avuto molti doni dello Spirito, che dovrebbero dare il profumo di una buona reputazione nella casa di Dio, cioè nel popolo dei santi, ed annunciare la dolcezza del futuro mediatore. Ma «l'odore dei tuoi unguenti profumati eccelle su ogni altro aroma»: la fragranza delle virtù dello sposo, che si manifesta con la sua incarnazione, ha vinto i dettami della legge che erano stati dati prima dallo sposo come un pegno. In verità la Chiesa è cresciuta in una tanto maggiore comprensione quanto più ha saputo meritarsi di essere illuminata

meruit inlustrari. Illa legis aromata per angelos amministrata sunt, istud unguentum per praesentiam sponsi datum est. Sed, quia claritate eius praesentiae superata sunt bona legis, quae sublimia esse credebantur, dicatur recte: «Odor unguentorum tuorum super omnia aromata».

Moralia in Iob per contemplationem sumpta

II, (LVI) 92. Mediator autem Dei et hominum homo Christus Iesus in cunctis eum et semper et continue habet praesentem, quia et ex illo isdem Spiritus per substantiam profertur. Recte ergo et cum in sanctis praedicatoribus maneat, in mediatore singulariter manere perhibetur, quia in istis per gratiam manet ad aliquid, in illo autem per substantiam manet ad cuncta. Sicut enim corpus nostrum sensum tantummodo tactus agnoscit, caput autem corporis usum simul omnium quinque sensuum possidet, ut videat, audiat, gustet, odoretur, tangat; ita membra superni capitis in quibusdam virtutibus emicant, ipsum vero caput in cunctis virtutibus flagrat. Dissimiliter ergo Spiritus in illo manet, a quo per naturam numquam recedit. Dona vero eius, quibus ad vitam tenditur, sine periculo amitti non possunt; dona autem, quibus vitae sanctitas demonstratur, plerumque, ut dictum est, sine dispendio subtrahuntur. Illa ergo pro nostra eruditione tenenda sunt, haec pro alienis provectibus exquirenda. In illis nos terreat formido, ne pereant; in istis vero ad tempus aliquando sublatis consoletur humilitas, quia ad elationem mentem fortasse sublevant. Cum igitur concessa nobis virtutum signa subtrahuntur, dicamus recte: «Dominus dedit, Dominus ab-

dalla grazia di una più grande visione[13]. Quegli aromi della legge sono stati dati dagli angeli, questo unguento profumato è stato dato dallo stesso sposo, resosi presente. Ma i beni della legge, che si credevano eccelsi, sono stati del tutto sopravanzati dallo splendore della sua presenza[14]: per questo a ragione si dica: «L'odore dei tuoi unguenti profumati eccelle su ogni altro aroma».

Libri morali in commento a Giobbe[1]

II, (LVI) 92. Ma il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, ha in ogni cosa, sempre e continuamente presente lui [lo Spirito Santo], perché è proprio anche da lui che lo stesso Spirito procede nella sostanza[2]. È vero dunque che lo Spirito abita in tutti i santi predicatori[3], ma nel mediatore si dice che abiti in modo singolare: in quelli infatti abita per grazia in vista di un fine particolare, in questo abita invece per la sostanza stessa ed in vista di ogni possibile fine. Come infatti il nostro corpo conosce solo il senso del tatto, mentre il capo possiede l'uso simultaneo dei cinque sensi: vista, udito, gusto, odorato e tatto; così coloro che sono i membri del capo che è Dio si notano solo per alcune loro capacità, mentre il capo stesso risplende in tutte[4]. In modo diverso lo Spirito abita dunque in Cristo, da cui non si separa mai per natura. Ora i doni mediante i quali ci si avvia alla vita eterna non possono essere perduti senza pericolo; i doni mediante i quali si manifesta la santità della vita possono invece per lo più, come si è detto, essere sottratti senza danno[5]. Quelli infatti sono necessari alla nostra formazione spirituale, questi sono necessari per la crescita spirituale degli altri. Riguardo ai primi dobbiamo avere una grande paura di perderli. Quanto agli altri ci vengono talvolta tolti in modo che sia rafforzata la nostra umiltà, perché forse il possederli porta l'anima all'orgoglio. Quando poi i miracolosi carismi che ci sono stati concessi vengono tolti, diciamo con rettitudine: «Il Signore ha dato,

stulit; sicut Domino placuit, ita factum est; sit nomen Domini benedictum». [...]

XII, (XXV) 30. [...] Saepe vero haeretici dum quasi venerantur Deum, eius mysteriis contradicunt et humilitatem putant si veritatem denegant. Sunt namque nonnulli qui Deo se iniuriam irrogare existimant si eum veram carnem assumpsisse fateantur, aut si hunc veraciter pro nobis carne mori potuisse crediderint. Cumque Deo quasi plus honoris conantur tribuere, coguntur laudes veras bonitatis illius negare. Quid enim est in caritatis suae laude potentius quam ut illa sibi pro nobis digna ad susceptionem faceret, quae ei videntur indigna? Sancta autem ecclesia veram carnem, veram mortem illius confitetur; sed haec dicens, ab haereticis irrogare Deo contumeliam creditur. Unde nunc dicitur: «Et imitaris linguam blasphemantium». Cui si quid in hoc mundo adversitatis evenerit, hoc ei contingere ex ipsa hac iniuria suae confessionis dicunt.

XIII, (XXIII) 26. [...] Libet mentis oculos ad dominicae passionis horam reducere, cum Iudaei persequentes saevirent, discipuli timentes fugerent. Qui enim carne mori videbatur nequaquam Deus esse credebatur. Unde hic apte subditur:

27. «Ecce enim in caelo testis meus et conscius meus in excelsis». Cum enim Filius labefactaretur in terra, erat ei testis in caelo. Testis quippe Filii Pater est, de quo ipse in evangelio dicit: «Et qui misit me Pater, ipse testimonium perhibuit de me». Qui recte etiam conscius dicitur, quia una voluntate, uno consilio Pater cum Filio semper operatur. Cuius etiam testis est quia «nemo novit Filium nisi Pater». Tunc ergo in cae-

il Signore ha tolto; si è fatto come piacque al Signore, che il nome del Signore sia benedetto»[6]. [...]

XII, (XXV) 30. [...] Spesso gli eretici, come se venerassero Dio, si oppongono ai suoi misteri e credono di essere umili nel momento stesso in cui negano la verità. Ci sono infatti alcuni che pensano di offendere Dio confessando che egli ha assunto veramente la carne, o credendo che egli veramente ha potuto per noi morire nella carne. Come se costoro volessero attribuire a Dio un onore più grande, sono invece costretti a negargli le più vere lodi per la sua bontà. Cosa c'è di più grande, per lodare la sua carità, che l'aver egli reso degno di essere assunto da lui, a nostro favore, ciò che di lui non era degno? La santa Chiesa invece confessa la sua vera carne e la sua vera morte, ma proprio perché sostiene queste cose gli eretici ritengono che essa porti oltraggio a Dio. Per questo si trova scritto: «Tu imiti il linguaggio dei bestemmiatori» (*Iob* 15, 5)[7]. Se a qualcuno in questo mondo capita qualche avversità, dicono che ciò gli capita proprio per questa ingiuria, che è la loro professione di fede.

XII, (XXIII) 26. [...] Mi piace ora riportare l'animo al momento della passione del Signore, quando gli ebrei che lo perseguitavano infierirono contro di lui e i discepoli tutti spaventati fuggirono. Lo vedevano morire nella carne, e non potevano assolutamente credere che fosse Dio. Per questo si prosegue a proposito dicendo:

27. «Ecco che ho in cielo un mio testimone, e un mio confidente nell'alto dei cieli» (*Iob* 16, 20)[8]. Infatti il Figlio, mentre veniva abbattuto sulla terra, aveva in cielo un testimone. E il testimone del Figlio è il Padre, di cui egli stesso dice così nel Vangelo: «E il Padre, che mi ha mandato, lui stesso mi ha reso testimonianza» (*Ev. Io.* 5, 37). A buon diritto egli è chiamato anche confidente, perché il Padre opera sempre con il Figlio, con una sola volontà, una sola decisione. E di lui è anche testimone, dal momento che «nessuno conosce il Figlio se non il Padre» (*Ev.*

lo testem et conscium in excelsis habuit, quando hi qui eum morientem in carne cernebant divinitatis eius potentiam considerare nesciebant. Et cum ignorarent homines, in morte tamen mediator Dei et hominum noverat quod cum ipso operabatur Pater.

Quod fortasse etiam ad vocem eius corporis referri valet. Sancta namque ecclesia idcirco adversa vitae praesentis tolerat ut hanc superna gratia ad praemia aeterna perducat. Carnis suae mortem despicit quia resurrectionis intendit gloriae. Et transitoria sunt quae patitur, perpetua quae praestolatur. De quibus nimirum bonis perpetuis dubietatem non habet, quia fidele iam testimonium redemptoris sui gloriam tenet. Carnis quippe eius resurrectionem mente conspicit, atque ad spem fortiter convalescit, quia quod in suo videt iam factum capite, sperat in eius quoque corpore quod videlicet ipsa est absque dubietate secuturum. Quam scilicet ecclesiam psalmista conspiciens in perpetua perfectione mansuram, sub appellatione lunae describit, dicens: «Luna perfecta in aeternum». Quam quia ad resurrectionis spem dominica resurrectio roborat, recte subiunxit: «Et testis in caelo fidelis»; quia ut de sua resurrectione non trepidet, iam eum in caelo, qui resurrexit a mortuis, testem habet. Fidelis itaque populus cum adversa patitur, cum duris tribulationibus fatigatur, ad spem sequentis gloriae mentem erigat et de redemptoris sui resurrectione confidens, dicat: «Ecce enim in caelo testis meus et conscius meus in excelsis». Qui recte conscius dicitur, quia naturam nostram non solum creando novit, sed etiam assumendo. Scire enim eius est nostra suscepisse. Unde etiam per psalmistam dicitur: «Ipse enim scit figmentum nostrum». Quid enim mirum si figmentum nostrum dicatur specialiter scire, dum constet nil

Matth. 11, 27). Il Figlio ebbe dunque in cielo un testimone e un confidente, quando chi lo vedeva morire nella carne non riusciva, proprio per questo, a vedere la potenza della sua divinità. Gli uomini non lo sapevano, ma il mediatore tra Dio e gli uomini sapeva che il Padre operava assieme a lui.

E forse tutto questo si può anche riferire al suo corpo mistico. Infatti la santa Chiesa sopporta le avversità della vita presente, per portare questa vita, mediante la grazia divina, al premio eterno. La Chiesa non tiene in alcun conto la morte della sua carne perché aspira alla gloria della resurrezione. E le cose che soffre sono transitorie, eterne quelle che attende. Non ha alcun dubbio circa questi beni eterni, poiché ne ha di già una sicura testimonianza nella gloriosa resurrezione di Cristo. La Chiesa vede con l'anima la resurrezione della carne di lui, e fortemente cresce in lei la speranza, che ciò che vede ormai compiuto nel suo capo si realizzi poi, senza alcun dubbio, anche nel corpo di lui, cioè in se stessa. Invero il salmista vede la Chiesa salda in una perfezione eterna quando la descrive come la luna: «La luna è in eterno perfetta» (*Ps.* 88, 38). E poiché la resurrezione del Signore rende forte la speranza della resurrezione di tutti, giustamente prosegue dicendo: «Ed è testimonio fedele in cielo» (*Ps.* 88, 38; cfr. *Iob* 16, 20): che non debba la Chiesa dubitare della sua resurrezione testimonia infatti chi è già nei cieli, risorto dai morti. Così, quando deve soffrire per le avversità, quando è tormentato dalla durezza delle prove, il popolo fedele alzi lo spirito alla speranza della gloria che lo attende e dica, sicuro della resurrezione del suo redentore: «Ecco che ho in cielo un mio testimone, e un mio confidente nell'alto dei cieli» (*Iob* 16, 20). E con buone ragioni si dice confidente, perché conosce la nostra natura non solo per averla creata, ma anche per averla assunta. La conoscenza da parte sua ha infatti comportato l'assunzione della nostra condizione. Per questo anche il salmista dice: «Egli sa bene come siamo fatti» (*Ps.* 102, 14). C'è forse da meravigliarsi se egli afferma di conoscere bene come siamo fatti, dal momento che sappiamo che niente gli

esse quod nesciat? Sed figmentum nostrum scire eius est hoc in seipso ex pietate suscepisse.

XIV, (LV) 69. Habemus ergo spem resurrectionis nostrae, considerata gloria capitis nostri. Sed ne quis vel cogitatione tacita forsitan dicat quod idcirco ille resurrexit a morte, quia unus idemque Deus et homo mortem, quam ex humanitate pertulit, ex divinitate superavit; nos vero, qui puri homines sumus, a mortis surgere damnatione non possumus, recte in resurrectionis eius tempore etiam multorum sanctorum corpora resurrexerunt; ut et in se nobis exemplum ostenderet et de aliorum qui nobis per puram humanitatem similes fuerunt nos resurrectione roboraret, quatenus cum se homo desperaret percipere quod in se ostenderat Deus homo, hoc in se fieri posse praesumeret, quod in ipsis factum cognosceret quos puros fuisse homines non dubitaret.

70. [...] Quia ergo rationales sumus conditi, spem resurrectionis nostrae ex ipsa debemus rerum specie et contemplatione colligere. Sed quia in nobis sensus torpuit rationis, accessit in exemplum gratia redemptoris. Venit namque conditor noster, suscepit mortem, ostendit resurrectionem, ut qui resurrectionis spem ex ratione tenere noluimus, hanc ex eius adiutorio et exemplo teneremus. Dicat igitur beatus Iob: «Scio quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum». Et quisquis resurrectionis in se virtutem fieri posse desperat, verba in gentilitate positi viri fidelis erubescat; et penset quanto poenae sit pondere feriendus, si adhuc non credit suam, qui iam resurrectionem Domini cognovit factam, si et ille suam credidit qui adhuc Domini Iesu sperabat esse faciendam.

è ignoto? Ma sapere da parte sua come siamo fatti comporta di averci assunti misericordiosamente nella sua stessa realtà.

XIV, (LV) 69.[9] Noi abbiamo dunque la speranza della nostra resurrezione, avendo davanti agli occhi la gloria del nostro capo. Ma perché non si dica, sia pure in taciti pensieri, che proprio per questo egli è risorto dalla morte, in quanto era insieme Dio e uomo, e ha vinto solo per la sua divinità la morte che gli era inflitta per la sua umanità, mentre noi, che siamo solamente uomini, non possiamo risollevarci dalla condanna della morte, proprio per questo si deve dire che nel momento della sua resurrezione sono risorti i corpi di molti altri santi[10]: così egli voleva mostrare in sé stesso l'esempio e rassicurarci con la resurrezione di altri, che erano come noi solamente uomini; così che l'uomo osasse pensare come possibile la propria resurrezione, se disperava di poter mai avere quello che il Dio-uomo aveva in sé mostrato, in quanto lo poteva vedere realizzato in coloro che sapeva bene essere come lui solamente uomini.

70. [...] Poiché dunque siamo per natura razionali, dovremmo guadagnare la speranza della nostra resurrezione mediante una semplice idea e visione delle cose. Ma poiché in noi le capacità della ragione si sono intorpidite, è venuta ad aggiungersi, come esempio, la grazia del redentore. Infatti colui che ci ha creato è venuto, ha preso su di sé la morte e si è manifestato nella resurrezione, perché noi, che non vogliamo sperare nella resurrezione razionalmente, ci crediamo invece con il suo aiuto e con il suo esempio. Così il beato Giobbe può dire: «So che il mio redentore è vivo e che io risorgerò dalla terra l'ultimo giorno» (*Iob* 19, 25). E chiunque dispera che si possa verificare in sé la potenza della resurrezione, arrossisca di fronte a queste parole, dette da un uomo di fede ma pagano, e rifletta quale grande pena debba portare se non crede ancora alla propria resurrezione, sapendo che il Signore è già risorto, e che quell'uomo credeva alla propria resurrezione solo nella speranza che quella del Signore Gesù sarebbe avvenuta.

71. Sed ecce resurrectionem audio, effectum tamen eiusdem resurrectionis exquiro. Credo namque quia resurrecturus sim, sed volo ut audiam qualis. Sciendum quippe mihi est, utrum in quodam alio subtili fortasse, vel aereo, an in eo quo moriar, corpore resurgam. Sed si in aereo corpore surrexero, iam ego non ero qui resurgo. Nam quomodo est vera resurrectio, si vera esse non poterit caro? Aperta ergo ratio suggerit quia si vera caro non fuerit, procul dubio resurrectio vera non erit. Nec enim recte resurrectio dici potest, ubi non resurgit quod cecidit. Sed has nobis, beate Iob, dubietatis nebulas tolle, et quia per acceptam sancti Spiritus gratiam de spe nobis loqui nostrae resurrectionis coepisti, aperte indica si caro nostra veraciter resurgat. Sequitur:

(LVI) 72. «Et rursum circumdabor pelle mea». Dum aperte pellis dicitur, omnis dubitatio verae resurrectionis aufertur; quia non, sicut Eutychius Constantinopolitanae urbis episcopus scripsit, corpus nostrum in illa resurrectionis gloria erit impalpabile, ventis aereque subtilius. In illa enim resurrectionis gloria erit corpus nostrum subtile quidem per effectum spiritalis potentiae, sed palpabile per veritatem naturae. Unde etiam redemptor noster dubitantibus de sua resurrectione discipulis, ostendit manus et latus, palpanda ossa carnemque praebuit, dicens: «Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere». Qui cum eidem Eutychio in Constantinopolitana urbe positus, hoc evangelicae veritatis testimonium protulissem, ait: «Idcirco Dominus hoc fecit ut dubitationem resurrectionis suae de discipulorum cordibus amoveret». Cui inquam: «Mira est res valde quam astruis, ut inde nobis dubietas surgat, unde discipulorum corda a dubietate sanata sunt. Quid enim deterius dici potest

71. Ma ecco che mi interrogo sulla resurrezione, e mi chiedo in cosa consista l'effetto di essa. Sono infatti convinto di risorgere, ma voglio poter sapere che uomo sarò allora. Devo sapere se risorgerò in un altro corpo, forse sottile, o spirituale, oppure nel corpo stesso nel quale morirò[11]. Ma se dovrò risorgere in un corpo spirituale non sono più io a risorgere. Come potrebbe trattarsi di una vera resurrezione se la carne non potrà essere realmente tale? La logica impone che se non sarà vera carne non si tratterà sicuramente di una vera resurrezione. E in verità non si dà resurrezione se non risorge ciò che è morto. Ma tu, o Giobbe beato, levaci queste nebbie del dubbio, e poiché per la grazia che hai avuto dallo Spirito santo hai cominciato a parlarci della speranza della nostra resurrezione, mostraci chiaramente se la nostra carne veramente risorga. Subito dopo si legge:

(LVI) 72. «Ed io sarò una seconda volta rivestito della mia pelle» (*Iob* 19, 26). Qui chiaramente, con il termine pelle, viene tolto ogni dubbio circa una resurrezione che sia reale. Non è infatti vero, come ha scritto il vescovo di Costantinopoli Eutichio[12], che il nostro corpo sarà impalpabile nella gloria della resurrezione, più sottile del vento e dell'aria. È invece vero che nella gloria della resurrezione il nostro corpo sarà sì sottile a causa della sua potenza spirituale, ma sarà anche palpabile a causa della sua vera natura. Così anche il nostro redentore mostrò, ai discepoli che dubitavano della sua resurrezione, le mani e il fianco, e offrì loro di toccare le ossa e la carne, dicendo: «Toccate ed osservate: uno spirito non ha carne ed ossa, come voi vedete che io ho» (*Ev. Luc.* 24, 39). Quando ero a Costantinopoli, avevo sottoposto allo stesso Eutichio questo passo come testimonianza di verità, ma egli mi disse: «Per questo il Signore lo ha fatto, per togliere dal cuore dei discepoli il dubbio circa la sua resurrezione». A lui risposi: «Veramente meraviglia l'argomento che hai costruito: il dubbio sorge in noi dalle stesse parole che hanno guarito dal dubbio il cuore dei discepoli. Quale peggiore affermazione si può fare? che

quam ut hoc nobis de eius vera carne dubium fiat, per quod discipuli eius ad fidem ab omni sunt dubietate reparati? Si enim hoc non habuisse astruitur quod ostendit, unde fides discipulis eius confirmata est, inde nostra destruitur». Qui adiungebat etiam, dicens: «Corpus palpabile habuit quod ostendit; sed post confirmata corda palpantium, omne illud in Domino quod palpari potuit in subtilitatem est aliqua redactum». Ad haec ipsa respondi, dicens: «Scriptum est: "Christus resurgens a mortuis iam non moritur; mors ei ultra non dominabitur". Si quid ergo in eius corpore post resurrectionem potuit immutari, contra veridicam Pauli sententiam, post resurrectionem Dominus rediit in mortem. Quod quis dicere vel stultus praesumat nisi qui veram carnis eius resurrectionem denegat?». Tunc mihi obiecit, dicens: «Cum scriptum sit: "Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt"; qua ratione credendum est resurgere veraciter carnem?». Cui inquam: «In sacro eloquio aliter caro dicitur iuxta naturam atque aliter iuxta culpam, vel corruptionem. Caro quippe iuxta naturam, sicut scriptum est: "Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea"; et: "Verbum caro factum est et habitavit in nobis". Caro vero iuxta culpam, sicut scriptum est: "Non permanebit in hominibus istis spiritus meus, eo quod sunt caro". Et sicut psalmista ait: "Memoratus est quia caro sunt: spiritus vadens et non rediens". Unde et discipulis Paulus dicebat: "Vos autem in carne non estis sed in spiritu". Neque enim in carne non erant, quibus epistolas transmittebat, sed quia passiones carnalium desideriorum vicerant, iam liberi per virtutem spiritus in carne non erant. Quod ergo Paulus apostolus dicit: "Quia caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt"; carnem vult secundum culpam intellegi, non carnem secundum naturam. Unde et mox, quia carnem secun-

il dubbio sulla realtà della sua carne ci venga proprio da ciò per cui i discepoli, tolto ogni dubbio, furono da lui recuperati alla fede? Se si sostiene che Cristo non aveva quello che mostrava, questo stesso fatto ha confermata la fede nei discepoli, ma distrugge la nostra». Allora Eutichio aggiungeva: «Il corpo che mostrò era palpabile; ma poi che ebbe confermato il cuore di chi lo toccava, tutto ciò che nel Signore era toccabile è stato ridotto a qualcosa di sottile». A mia volta risposi: «È scritto: "Risuscitando dai morti, Cristo più non muore e la morte non avrà più alcun dominio su di lui" (*Ep. Rom.* 6, 9). Se dunque qualche trasformazione si è potuta verificare nel suo corpo dopo la resurrezione, ciò significa, contro il pensiero vero di Paolo, che dopo la resurrezione il Signore è tornato nella morte. Ma chi può dire questo? O quale stolto può sostenerlo, se non negando la reale resurrezione della sua carne?». Ma quegli mi fece un'obiezione e mi disse: «È anche scritto: "La carne e il sangue non possono possedere il regno di Dio" (*1 Ep. Cor.* 15, 50), e dunque per quale motivo bisogna credere che la carne debba realmente risorgere?». Ed io a mia volta: «Nella Bibbia talvolta si dice carne secondo la sua natura, talvolta lo si dice secondo la sua colpa e corruzione. Secondo la natura, come quando si legge: "Questo è osso delle mie ossa e carne della mia carne" (*Gen.* 2, 23), ed anche: "Il Verbo si è fatto carne ed abitò tra noi" (*Ev. Io.* 1, 14). La carne come colpa, quando si legge: "Non rimarrà sempre in questi uomini il mio spirito, perché sono carne" (*Gen.* 6, 3), o quando dice il salmista: "Si ricordò che sono di carne, un soffio che svanisce e non ritorna" (*Ps.* 77, 98; cfr. *Iob* 7, 7). Perciò Paolo diceva ai suoi discepoli: "Ma voi non siete nella carne ma nello spirito" (*Ep. Rom.* 8, 9). Non erano infatti nella carne quelli a cui inviava la lettera ma, poiché avevano vinto le passioni dei desideri carnali, ormai liberi in virtù dello spirito, non erano nella carne. Per questo dunque l'apostolo Paolo dice: "Perché la carne e il sangue non possono possedere il regno di Dio" (*1 Ep. Cor.* 15, 50); intendendo la carne secondo la sua colpa, non secondo la sua natura. E per questo manifesta

dum culpam diceret, ostendit, subdens: "Neque corruptio incorruptelam possidebit". In illa ergo caelestis regni gloria caro secundum naturam erit, sed secundum passionum desideria non erit, quia devicto mortis aculeo, in aeterna incorruptione regnabit».

73. Quibus dictis idem Eutychius consentire se protinus respondit, sed tamen adhuc corpus palpabile resurgere posse denegabat. Qui etiam in libello quem de resurrectione scripserat, Pauli quoque apostoli testimonium indiderat dicentis: «Tu quod seminas, non vivificatur nisi prius moriatur; et quod seminas, non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum». Hoc nimirum ostendere festinans, quia caro vel palpabilis, vel ipsa non erit, dum sanctus apostolus de resurrectionis agens gloria, non corpus quod futurum est, seminari dixerit. Sed ad haec citius respondetur. Nam Paulus apostolus dicens: «Non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum»; hoc insinuat quod videmus, quia granum cum culmo et foliis nascitur, quod sine culmo et foliis seminatur. Ille itaque in augmento gloriae resurrectionis non dixit grano seminis deesse quod erat, sed adesse quod non erat. Iste autem dum verum corpus resurgere denegat, nequaquam dicit adesse quod deerat, sed deesse quod erat.

74. Tunc itaque de hac re in longa contentione perducti, gravissima a nobis coepimus simultatione resilire, cum piae memoriae Tiberius Constantinus imperator secreto me et illum suscipiens, quid inter nos discordiae versaretur agnovit; et utriusque partis allegationem pensans, eumdem librum quem de resurrectione scripserat, suis quoque allegationibus

subito che parla della carne secondo la colpa, aggiungendo: "E la corruzione non possederà l'incorruttibilità" (*1 Ep. Cor.* 15, 50). Nella gloria del regno celeste la carne sarà dunque secondo la sua natura, non secondo i desideri delle passioni, e, vinto l'aculeo della morte[13], regnerà nell'eterna incorruttibilità».

73. A queste mie parole Eutichio rispose prontamente che era d'accordo, e tuttavia negava ancora che il corpo potesse risorgere rimanendo palpabile. Anche nel libro che aveva scritto sulla resurrezione, aveva allegato la testimonianza dell'apostolo Paolo, e precisamente: «Quello che tu semini, non prende vita se prima non muore; e quello che semini non è quel corpo che sarà un giorno, ma un nudo granello» (*1 Ep. Cor.* 15, 36-7). Affrettandosi in realtà a mostrare proprio questo, che la carne o sarà dopo la resurrezione palpabile oppure non sarà più carne, mentre il santo apostolo parlava della gloria della resurrezione e aveva detto che viene seminato un corpo diverso da quello che sarebbe poi stato. Ma a questo si può rispondere piuttosto velocemente. Infatti l'apostolo Paolo affermando: «E quello che semini non è quel corpo che sarà un giorno, ma un nudo granello», vuol farci intendere esattamente quello che vediamo, cioè che un granello nasce con il suo fusto e le foglie, mentre viene seminato non avendo né fusto né foglie. L'apostolo non ha dunque detto che per la crescita nella gloria della resurrezione viene meno al granello della semente quello che era, ma che s'accresce di quello che non era. Invece Eutichio nega che sia realmente il corpo a risorgere e perciò non dice mai che il granello della semente s'accresce di ciò che non era ma che manca di quello che era.

74. Coinvolti in una lunga e appassionata discussione su questo problema, cominciammo a batterci l'un con l'altro in un contrasto molto duro. Allora l'imperatore Tiberio Costantino, di pia memoria, ricevette me ed Eutichio a quattr'occhi, conobbe la ragione del nostro dissenso, e soppesando le argomentazioni dell'uno e dell'altro, argomentò a sua volta contro il libro che Eutichio aveva scritto sulla resurrezione, e decise che doveva essere brucia-

destruens, deliberavit ut flammis cremari debuisset. A quo ut egressi sumus, me aegritudo valida, eumdem vero Eutychium aegritudo et mors protinus est secuta. Quo mortuo, quia paene nullus erat qui eius dicta sequeretur, dissimulavi coepta persequi, ne in favillas viderer verba iaculari. Dum tamen adhuc viveret et ego validissimis febribus aegrotarem, quicumque noti mei ad eum salutationis gratia pergebant, ut eorum relatione cognovi, ante eorum oculos pellem manus suae tenebat, dicens: «Confiteor quia omnes in hac carne resurgemus». Quod sicut ipsi fatebantur, omnino prius negare consueverat.

75. Sed nos ista postponentes in beati Iob sermonibus subtiliter exquiramus si vera erit resurrectio verumque corpus in resurrectione. Ecce enim iam de spe resurrectionis dubitare non possumus, dum ait: «Et in novissimo die de terra surrecturus sum». Dubietatem quoque de reparatione vera corporis abstulit qui ait: «Et rursum circumdabor pelle mea». Qui adhuc ad auferendas ambages nostrae cogitationis subdit:

76.«Et in carne mea videbo Deum». Ecce resurrectionem, ecce pellem, ecce carnem apertis fatetur vocibus. Quid ergo remanet unde possit mens nostra dubitare? Si itaque iste vir sanctus ante effectum resurrectionis dominicae reducendam carnem in integrum statum credidit, quis erit reatus nostrae dubitationis, si vera carnis resurrectio nec post exemplum creditur redemptoris? Si enim post resurrectionem corpus palpabile non erit, profecto alius surgit quam moritur, quod dictu nefas est credere, quia ego morior et alius resurgat. Unde quaeso te, beate Iob, subiunge quae sentis et huius nobis quaestionis scrupulum tolle. Sequitur:

to[14]. Eravamo da poco usciti dal colloquio che io mi ammalai gravemente, e si ammalò anche Eutichio, che poco dopo morì. Dopo la sua morte, anche perché quasi nessuno seguiva le sue idee, trascurai di continuare il dibattito intrapreso, anche per non sembrare di gettare parole su delle ceneri così recenti. Ma mentre Eutichio era ancora vivo e la malattia mi aggrediva con fortissime febbri, alcuni a me vicini erano andati a salutarlo e mi raccontarono poi che egli mostrava davanti a loro la pelle della sua mano e diceva: «Confesso che tutti resusciteremo in questa carne». E come essi affermavano, era proprio questo che egli prima assolutamente negava.

75. Lasciamo ora da parte questo episodio e indaghiamo piuttosto con attenzione nelle parole del beato Giobbe se la resurrezione sia reale e se reale sia il corpo quando risorge. Ecco intanto che non possiamo dubitare della speranza della resurrezione, poiché dice: «Nell'ultimo giorno risorgerò dalla terra» (*Iob* 19, 25). Toglie poi ogni dubbio circa la realtà del corpo risorto quando afferma: «Ed io sarò una seconda volta rivestito della mia pelle» (*Iob* 19, 26). E per togliere ogni ambiguità dal nostro pensiero aggiunge ancora:

76. «E nella mia carne io vedrò Dio» (*Iob* 19, 26). Ecco come in questo passo viene chiaramente confessata la resurrezione e la pelle e la carne. Quale margine resta dunque al dubbio per il nostro animo? Se questo uomo santo ha creduto, prima ancora che si compisse la resurrezione del Signore, che la carne doveva tornare nella sua integrità, quale sarà il peccato del nostro dubbio se dopo che la resurrezione del redentore è avvenuta non crediamo reale la resurrezione della carne? Infatti se dopo la resurrezione il corpo non sarà palpabile, è senza dubbio un'altra persona che risorge, non quella che è morta: ma credere questo è sacrilego: io muoio e un altro risorge. Per questo ti prego, o beato Giobbe, dì ora il tuo parere e toglici ogni dubbio su questo problema. Segue:

(LVII) 77. «Quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt, et non alius». Si enim, sicut quidam errorum sequaces arbitrantur, post resurrectionem corpus palpabile non erit sed invisibilis corporis subtilitas caro vocabitur, quamvis substantia carnis non sit, profecto alius est qui moritur, et alius qui resurgit. Sed beatus Iob hanc eis sententiam veridica voce destruit, qui ait: «Quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt, et non alius». Nos autem beati Iob fidem sequentes et redemptoris nostri post resurrectionem corpus palpabile veraciter credentes, fatemur carnem nostram post resurrectionem futuram et eamdem et diversam: eamdem per naturam, diversam per gloriam; eamdem per veritatem, diversam per potentiam. Erit itaque subtilis, quia et incorruptibilis. Erit palpabilis, quia non amittet essentiam veracis naturae. Sed sanctus vir eamdem resurrectionis fiduciam qua spe teneat, quanta certitudine praestoletur, adiungit. Sequitur:

(LVIII) 78. «Reposita est haec spes mea in sinu meo». Nil nos habere certius credimus quam hoc quod in sinu tenemus. In sinu ergo suo spem repositam tenuit, quia veram certitudinem de spe resurrectionis praesumpsit. [...]

Homiliae in Hiezechihelem prophetam

I 2, 7. «Et facta est super eum ibi manus Domini». Manus vel brachium Domini Filius dicitur, quia per ipsum omnia facta sunt. De quo etiam psalmista ait: «Fiat manus tua ut salvum me faciat». Manus quippe Dei quae per divinitatem non est facta, sed genita, per humanitatem facta est, ut humani generis vulnera sanaret. Ibi ergo propheta incarnationem unigeniti agnovit, ubi super se manum Domini factam vidit. [...]

(LVII) 77. «Io stesso lo vedrò e i miei occhi lo guarderanno, non un altro» (*Iob* 19, 27). Se infatti, come sostengono alcuni, che sono nell'errore, il corpo dopo la resurrezione non sarà palpabile, ma si dovrà chiamare carne un corpo sottile ed invisibile, che non ha la sostanza della carne, allora senza dubbio altro è chi muore da chi risorge. Ma il beato Giobbe distrugge questo loro giudizio con parole piene di verità, affermando: «Io stesso lo vedrò e i miei occhi lo guarderanno, non un altro» (*Iob* 19, 27). Noi seguiamo la fede del beato Giobbe e crediamo che il corpo del redentore dopo la resurrezione è realmente palpabile, confessiamo che la nostra stessa carne sarà dopo la resurrezione insieme eguale a sé stessa e diversa: eguale per natura e diversa per gloria, eguale per realtà e diversa per potenza. Sarà certo sottile, perché anche incorruttibile; sarà palpabile, perché non perderà l'essenza della sua vera natura. Ma ora il santo uomo aggiunge altro alle sue affermazioni, dicendo con quale speranza egli tenga salda in sé la fiducia nella resurrezione e con quale totale certezza la attenda. Segue infatti:

(LVIII) 78. «Questa mia speranza è riposta nel mio cuore» (*Iob* 19, 27). Niente riteniamo per noi più sicuro di quello che teniamo nel nostro cuore. Giobbe tenne questa speranza riposta nel suo cuore perché comprese come la speranza della resurrezione era basata su una sicura certezza. [...]

Omelie a commento del profeta Ezechiele[1]

I 2, 7. «Qui fu sopra di lui la mano del Signore» (*Ezech.* 1, 3). Mano o braccio del Signore è il Figlio, perché per mezzo di lui è stata fatta ogni cosa. A lui si riferisce il salmista quando dice: «La tua mano mi venga a salvare» (*Ps.* 118, 173). La mano di Dio, che secondo la divinità non è stata fatta ma generata, secondo l'umanità è stata fatta per risanare le ferite del genere umano. Il profeta conobbe l'incarnazione dell'unigenito allorché vide la mano del Signore posarsi su di lui. [...]

2, 14. «Et de medio eius quasi species electri, id est de medio ignis». Quid electri species, nisi Christus Iesus mediator Dei et hominum designatur? Electrum quippe ex auro et argento est. In electro dum aurum argentumque miscetur, argentum ad claritatem crescit, aurum vero a suo fulgore pallescit. Illud ad claritatem proficit, hoc a claritate temperatur. Quia igitur in unigenito Dei filio naturae divinitatis unita est natura nostra, in qua adunatione humanitas in maiestatis gloria excrevit, divinitas vero a sui fulgoris potentia humanis se oculis temperavit, per hoc quod humana natura clarior facta est, quasi per aurum crevit argentum. Et quia divinitas a fulgore suo nostris est aspectibus temperata, quasi aurum nobis palluit per argentum. Illa enim natura immutabilis, quae in se manens innovat omnia, si ita ut est nobis apparere voluisset, fulgore suo nos incenderet potius quam renovaret. Sed claritatem suae magnitudinis temperavit nostris oculis Deus, ut dum nobis eius claritas temperatur, etiam nostra infirmitas per eius similitudinem in eius luce claresceret, et per acceptam gratiam, ut ita dicam, suae habitudinis colorem mutaret. Quasi electrum ergo in igne est Deus homo factus in persecutione. [...]

4, 1. [...] Sed quia electi omnes membra sunt redemptoris nostri, ipse autem redemptor noster caput est omnium electorum, per hoc quod membra eius figurata sunt, nihil obstat si etiam in his omnibus et ipse signetur. Ipse enim unigenitus Dei filius veraciter factus est homo, ipse in sacrificio nostrae redemptionis dignatus est mori ut vitulus, ipse per virtutem suae fortitudinis surrexit ut leo. Leo etiam apertis oculis dormire perhibetur, quia in ipsa morte in qua ex humanitate redemptor noster dormire potuit, ex divinitate sua immortalis permanendo vigilavit. Ipse etiam post resurrectionem suam ascendens ad caelos, in superioribus est elevatus ut aquila. To-

2, 14. «E in mezzo come un balenare di elettro incandescente, cioè in mezzo al fuoco» (*Ezech.* 1, 4). Che cosa significa il balenio dell'elettro, se non Cristo Gesù mediatore fra Dio e gli uomini? (cfr. *1 Ep. Ti.* 2, 5). L'elettro è formato di oro e argento. Quando nell'elettro l'oro e l'argento si mescolano, l'argento aumenta il suo splendore, mentre l'oro impallidisce. Quello diventa più splendido, mentre questo tempera il proprio splendore. Ora, nell'unigenito figlio di Dio la nostra natura è stata unita alla natura divina; e in questa unione l'umanità è stata promossa alla gloria della divina maestà, mentre la divinità ha temperato ai nostri occhi la potenza del suo fulgore; per cui si può dire che la natura umana ha guadagnato in splendore come l'argento mescolato all'oro. E la divinità risulta ai nostri occhi temperata nel suo splendore, come l'oro mescolato all'argento impallidisce[2]. Quella natura immutabile, che rimanendo in sé stessa tutto rinnova, se avesse voluto manifestarsi a noi così com'è, anziché rinnovarci ci avrebbe incendiati col suo splendore. Ma Dio ha temperato ai nostri occhi lo splendore della sua grandezza, così che, mentre verso di noi egli tempera il suo splendore, anche la nostra debolezza, grazie alla somiglianza con lui, splendesse della sua luce, e per dono della sua grazia mutasse, se così si può dire, il suo colore abituale. Dio fatto uomo è diventato, nella persecuzione, quasi come l'elettro in mezzo al fuoco. [...]

4, 1. [...] Ma poiché tutti gli eletti sono membra del nostro redentore, e il nostro redentore è il capo di tutti gli eletti (cfr. *Ep. Eph.* 1, 20-3), per il fatto che le sue membra sono indicate con figure, niente impedisce che anch'egli sia raffigurato in esse. Egli infatti, il figlio unigenito di Dio, si è fatto veramente uomo; egli si è degnato morire come vitello nel sacrificio della nostra redenzione; egli è resuscitato come leone in virtù della sua forza. Si dice che il leone dorme con gli occhi aperti: così nella morte stessa, in cui come uomo il nostro redentore poté addormentarsi, rimase sveglio nella sua immortalità in quanto Dio. Egli, ascendendo al cielo dopo la sua resurrezione, fu anche elevato in alto

tum ergo simul nobis est, qui et nascendo homo, et moriendo, vitulus, et resurgendo leo, et ad caelos ascendendo aquila factus est.

7, 18. «Et similitudo super caput animalium firmamenti, quasi aspectus cristalli horribilis et extenti super capita eorum desuper». [...]

19. Potest autem firmamenti nomine ipse per figuram noster redemptor intellegi, verus Deus super omnia, et factus inter omnia homo perfectus, in quo natura nostra apud Patrem confirmata est. De quo etiam per psalmistam prophetando dicitur: «Fiat manus tua super virum dexterae tuae, et super filium hominis quem confirmasti tibi». Humana etenim natura priusquam a creatore omnium susciperetur, terra erat; nam firmamentum non erat. Peccatori quippe homini dictum est: «Terra es, et in terram ibis». At postquam assumpta est ab auctore omnium, atque in caelis sublevata, et super angelos ducta, firmamentum facta est, quae terra fuit.

8, 20. [...] Super thronum vero similitudo hominis, quia et super illas virtutes, quae et ipsos angelos antecedunt, nostri est gloria redemptoris. Notandum ergo qui ordo servatur. Super animalia enim firmamentum, super firmamentum thronus, super thronum homo esse describitur, quia et super sanctos homines adhuc in hac corruptione corporis viventes angeli, et super angelos superiores et Deo proximae angelicae potestates, super potestates vero Deo proximas elevatus est mediator Dei et hominum homo Christus Iesus.

21. Sin vero, ut praediximus, firmamenti nomine mediator Dei et hominum pro assumpta humanitate debet intellegi, quia sub unius nominis appellatione solent per prophetiae spiritum multa signari, vox super firmamentum facta est, quae super baptizatum Dominum de caelo sonuit, dicens: «Tu es Filius meus dilectus, in te complacui». Vel sicut per

come aquila. Egli dunque è per noi tutto questo insieme: uomo per la sua nascita, vitello per la sua morte, leone nella sua resurrezione, aquila nella sua ascensione al cielo[3].

7, 18. «Al di sopra delle teste degli esseri viventi vi era una specie di firmamento, dal terribile aspetto di un cristallo, disteso sopra le loro teste» (*Ezech.* 1, 22). [...]

19. Si può intendere il firmamento come figura del nostro stesso redentore, vero Dio sopra tutte le cose, diventato in mezzo a tutte le cose perfetto uomo, nel quale la nostra natura è stata ristabilita presso il Padre. Del quale anche il salmista profetando dice: «Sia la tua mano sull'uomo della tua destra e sul figlio dell'uomo che hai ristabilito presso di te» (*Ps.* 79, 18). La natura umana infatti, prima che fosse assunta dal creatore di tutti, era terra: non era firmamento. Ecco perché all'uomo peccatore è stato detto: «Sei terra e in terra andrai» (*Gen.* 3, 19). Ma dopo che fu assunta dal creatore di tutte le cose, e fu innalzata al cielo e collocata al di sopra degli angeli, quella che era terra diventò firmamento.

8, 20. [...] Una figura dalle sembianze umane è al di sopra del trono (cfr. *Ezech.* 1, 26), perché, anche al di sopra di quelle potenze che precedono gli angeli stessi, si trova la gloria del nostro redentore. Si noti l'ordine che viene seguito. Sopra gli esseri viventi c'è il firmamento, sopra il firmamento il trono, sopra il trono l'uomo, perché al di sopra degli uomini santi che ancora vivono però nella condizione mortale ci sono gli angeli, al di sopra degli angeli e più vicino a Dio si trovano le potestà angeliche superiori, e al di sopra delle potestà più vicine a Dio è stato elevato il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù.

21. Ora se, come abbiamo detto, sotto il nome di firmamento si deve intendere il mediatore fra Dio e gli uomini a motivo dell'umanità assunta, dato che lo spirito di profezia è solito indicare molte cose con un unico termine, sopra il firmamento si fece sentire quella voce che risuonò dal cielo sopra il Signore mentre veniva battezzato, dicendo: «Tu sei il mio Figlio diletto, in te mi sono

evangelistam alium dicitur: «Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui». [...] Quid est autem quod Pater de Filio loquitur, dicens: «In quo mihi complacui»? Omnis enim qui paenitendo corrigit aliqua quae fecit, eo ipso paenitet, se sibi displicuisse indicat, qui emendat quod fecit. Et quia omnipotens Pater, sicut intellegi ab hominibus poterat, humano modo locutus est de peccatoribus, dicens: «Paenitet me fecisse hominem super terram», quasi sibimetipsi displicuit in peccatoribus quos creavit. In solo autem sibi unigenito Domino nostro Iesu Christo complacuit, quia hunc inter homines hominem creasse eum non paenituit, in quo peccatum nullum omnimodo invenit, sicut de illo per psalmistam dicitur: «Iuravit Dominus et non paenitebit eum, tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech». In solo ergo sibi redemptore nostro complacuit Pater, quia in eo solo non invenit culpam, in qua se reprehendat quasi per paenitentiam.

22. Sancta itaque animalia vocem super firmamentum audiant et pertimescant, quia si solus sine peccato est, in eius innocentia aspiciunt in quantis ipsi cotidie delinquant, quae necesse est ut incessanter defleant. Considerant quoque quia et ipse auctor vitae sine passionis dolore ex hac vita non exiit. Et haec ergo vox super firmamentum facta est, quia omnipotentis Patris sententia etiam de morte ac resurrectione unigeniti processit. [...] Ipsum ergo firmamentum, quod est super caput animalium, id est quod transcendit mentes sanctorum, habet super se vocem, quia redemptor noster eam quam cum Patre disposuit ex divinitate sententiam pertulit in carne, quam audientes iusti terrentur, et omnem de suis viribus praesumptionem deponunt. Quibuslibet enim virtutibus polleat, quid digna est vita peccatorum, si et eius vita pro nobis flagello subiacuit, quae subdita nulli peccato fuit?

compiaciuto» (*Ev. Luc.* 3, 22). Oppure come un altro evangelista dice: «Questi è il mio Figlio diletto, in lui mi sono compiaciuto» (*Ev. Matth.* 3, 17). [...] Ma che significa ciò che il Padre dice del Figlio con l'espressione: «In lui mi sono compiaciuto»? Chiunque, infatti, pentendosi corregge qualche sua azione; per il fatto stesso che si pente dimostra, correggendo il suo operato, che si è dispiaciuto. E così, poiché il Padre onnipotente, come poteva essere capito dagli uomini, si espresse in modo umano circa i peccatori, dicendo: «Mi pento di aver creato l'uomo sopra la terra» (*Gen.* 6, 6)[4], in certo modo si dispiacque dei peccatori che egli creò. Soltanto del Figlio unigenito, il nostro Signore Gesù Cristo, egli si compiacque, perché non si pentì di averlo creato uomo tra gli uomini, lui nel quale non trovò assolutamente alcun peccato, come di lui per mezzo del salmista si dice: «Il Signore ha giurato e non si pentirà: tu sei sacerdote per sempre al modo di Melchisedec» (*Ps.* 109, 4). Il Padre quindi si compiacque soltanto nel nostro redentore, perché in lui soltanto non trovò colpa di cui dovesse rammaricarsi e quasi pentirsi.

22. Così i santi esseri viventi ascoltino la voce che giunge da sopra il firmamento, e tremino, poiché dal momento che uno solo è senza peccato, nella sua innocenza essi possono controllare in quante colpe cadono ogni giorno, e come siano continuamente costretti a piangere. Inoltre considerino che l'autore stesso della vita non è uscito da questa vita senza il dolore della passione. Quindi questa voce sopra il firmamento si è fatta sentire, perché l'affermazione del Padre onnipotente derivò anche dalla morte e resurrezione dell'unigenito. [...] Perciò il firmamento stesso, che sta sopra la testa degli esseri viventi, che cioè trascende la mente dei santi, ha una voce sopra di sé, perché il nostro redentore attuò nella carne quella sentenza che egli come Dio dispone insieme al Padre: udendola i giusti si spaventano e depongono ogni presunzione circa le loro forze. Che valore ha la vita dei peccatori, di qualunque virtù si facciano forti, se anche la sua vita, che non era soggetta ad alcun peccato, fu sottoposta per noi alla flagellazione?

23. [...] Incarnatus enim unigenitus Patris per hoc quod homo factus est, infra angelos fuit, sicut de eo scriptum est: «Minuisti eum paulo minus ab angelis». Resurgens autem et ascendens in caelis, omnibus angelicis potestatibus praesidet, sicut de eo illic rursum scriptum est: «Omnia subiecisti sub pedibus eius». Et sicut ipse ait: «Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra». Firmamentum ergo sub throno, et homo super thronum est, quia per humanae assumptionem naturae et ipse est sub angelis natus, et ipse super angelos exaltatus. Qui et priusquam per resurrectionis exaltaretur gloriam, divinitate super angelos fuit; sed tamen angelis, ut dictum est, humanitate minoratus, ex qua et morti subiacuit. At postquam mortem resurgendo calcavit, humanitatem suam etiam maiestatibus archangelorum superposuit. Prius itaque thronus super firmamentum, et post homo super thronum visus esse describitur, quia humani generis redemptor humanitatem, quam descendendo sub angelis assumpsit, ascendendo super angelos exaltavit. Sic vero factum eum sub angelis dicimus sicut factum sub lege, praedicante apostolo, audimus. Assumptam ergo humanitatem sub angelis accipimus pro ea minoratione in qua dignatus est apparere.

24. [...] Post passionem vero atque resurrectionem eius, huic angeli ministrare possunt, sed iam hunc confortare non possunt, quia praedictum est, etsi prius firmamentum sub throno apparuit, iam tamen homo super thronum est. In cuius persona, ut propheta sanctus adunationem utriusque naturae se vidisse ostenderet, protinus adiunxit:

25. «Et vidi quasi speciem electri». Quid est quod aspectus hominis videtur in throno quasi species electri, nisi quod in electro, sicut longe superius diximus, aurum argentumque

23. [...] L'incarnato unigenito del Padre, per il fatto che diventò uomo, venne a trovarsi al di sotto degli angeli, come di lui fu scritto: «L'hai fatto di poco inferiore agli angeli» (*Ps.* 8, 6). Però, risorgendo e ascendendo al cielo, egli presiede a tutte le potestà angeliche, come di lui nello stesso luogo fu scritto: «Tutto hai posto sotto ai suoi piedi» (*Ps.* 8, 8). E come egli stesso dice: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra» (*Ev. Matth.* 28, 18). Perciò il firmamento è sotto il trono e l'uomo è sopra il trono, perché avendo assunto la natura umana, egli è nato inferiore agli angeli, ed egli è stato elevato al di sopra degli angeli. Prima di essere esaltato per la gloria della resurrezione, come Dio era al di sopra degli angeli; ma tuttavia, come è stato detto, diventato come uomo inferiore agli angeli, per questo soggiacque anche alla morte. E dopo aver calpestato la morte risorgendo, collocò la sua umanità anche al di sopra delle maestà degli arcangeli. Così qui si descrive che prima si è visto il trono sopra il firmamento e poi l'uomo sopra il trono, perché il redentore del genere umano ascendendo esaltò al di sopra degli angeli l'umanità, che aveva assunto discendendo al di sotto degli angeli[5]. Così diciamo che lui è stato fatto sotto gli angeli, come nella predicazione dell'apostolo (cfr. *Ep. Gal.* 4, 4) sentiamo dire che è stato fatto sotto la legge. Così comprendiamo che l'umanità assunta al di sotto degli angeli si spiega in quella inferiorità nella quale egli si è degnato comparire.

24. [...] Dopo la sua passione e resurrezione gli angeli possono servirlo, ma ormai non possono più confortarlo, perché è stato predetto: quantunque prima sia apparso il firmamento sotto il trono, tuttavia l'uomo è ormai sopra il trono. Il santo profeta, per dimostrare che vide le due nature unite nella sua persona, subito aggiunse:

25. «E lo vidi bello come l'elettro incandescente» (*Ezech.* 1, 27). Che l'aspetto dell'uomo appaia nel trono splendido come l'elettro, cosa significa se non questo? Che l'oro e l'argento si fondono insieme nell'elettro, come molto prima abbiamo detto,

miscetur, ut res una ex metallis duobus fiat? In qua et per argentum auri claritas temperatur, et per auri claritatem species clarescit argenti. In redemptore autem nostro natura divinitatis et humanitatis inconfuse unita sibimet atque coniuncta est, ut et per humanitatem divinitatis eius claritas nostris potuisset oculis temperari, et per divinitatem humana in eo natura clarescerat atque exaltata fulgorem ultra hoc quod creata fuerat haberet. Ipse vero aspectus hominis super thronum, et species electri quam vidit qualis ei apparuerit adhuc describens subiungit:

26. «Velut aspectus ignis intrinsecus eius per circuitum, a lumbis eius et desuper; et a lumbis eius usque deorsum vidi quasi speciem ignis splendentis in circuitu». Quid est quod mediator Dei et hominum homo Christus Iesus a lumbis et desuper aspectum ignis intrinsecus per circuitum habere describitur, et a lumbis et deorsum speciem ignis splendentis in circuitu? Investigandum namque est quare a lumbis et desuper ignem intrinsecus, nec tamen splendentem ignem habere narratur, a lumbis vero et deorsum habere ignis speciem dicitur, non tamen hunc habere intrinsecus memoratur, quia et splendentem et in circuitu hunc habere describitur. Quid enim lumborum nomine, nisi propago mortalitatis exprimitur? Propter quod etiam de Levi dicitur quia adhuc in lumbis patris erat cum Melchisedech occurrit Abrahae. De lumbis vero Abrahae virgo Maria exiit, in cuius utero unigenitus Patris per sanctum Spiritum incarnari dignatus est. Ex qua incarnatione universo innotuit mundo Deus, sicut et per psalmistam dicitur: «Accingere gladio tuo circa femur tuum, potentissime». Gladium etenim circa femur potentissimus sumpsit, quia sermo praedicationis illius ex incarnatione convaluit. Quid vero iste ignis designat, nisi ardorem sancti Spiritus, qui corda quae repleverit incendit? De quo ipsa veritas dicit:

in modo da formare di due metalli una cosa sola? In essa lo splendore dell'oro viene temperato dall'argento, e la bellezza dell'argento diventa più luminosa per lo splendore dell'oro. Nel nostro redentore, però, la natura divina e quella umana si sono unite e congiunte senza confondersi[6], in modo tale che per mezzo dell'umanità si temperasse ai nostri occhi lo splendore della sua divinità, e per mezzo della divinità la natura umana in lui risplendesse e così esaltata avesse un fulgore superiore a quello con cui era stata creata. Descrivendo ulteriormente come gli apparve l'aspetto dell'uomo sopra il trono e la bellezza dell'elettro, il profeta soggiunge:

26. «Come qualcosa dall'aspetto di fuoco, dentro di lui, tutt'intorno, dai suoi fianchi e al di sopra di essi; e dai fianchi fino in basso vidi uno splendore di fuoco, tutt'intorno» (*Ezech.* 1, 27). Il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, dai fianchi in su viene descritto con l'aspetto d'un fuoco che dall'interno lo avvolge, e dai fianchi in giù come uno splendore di fuoco abbagliante tutt'intorno. Che cosa significa questo? Occorre investigare, perché si racconta che dai fianchi in su ha un fuoco dentro, tuttavia non risplendente, e dai fianchi in giù dice che ha uno splendore di fuoco, non dentro, poiché viene descritto come abbagliante e avvolgente. Per fianchi che cosa s'intende se non la propagazione della vita mortale? Per questo anche di Levi si dice che era ancora nei lombi paterni, quando Melchisedec andò incontro ad Abramo (cfr. *Ep. Hebr.* 7, 9-10; *Gen.* 14, 17-20). Dai lombi di Abramo, poi, uscì la vergine Maria (cfr. *Ev. Matth.* 1, 1-2; *Ev. Luc.* 3, 34), nel cui grembo l'unigenito del Padre degnò incarnarsi per opera dello Spirito santo. Mediante tale incarnazione Dio si manifestò al mondo intero, come anche si dice per mezzo del salmista: «Cingi la tua spada al tuo fianco, potentissimo» (*Ps.* 44, 4). Il potentissimo cinse infatti la spada al fianco, perché dall'incarnazione prese forza la predicazione della sua parola. Che cosa simboleggia poi questo fuoco, se non l'ardore dello Spirito santo, il quale incendia i cuori che ha riempito? Di lui la

«Ignem veni mittere in terram». Quid est ergo quod in hoc aspectu hominis qui prophetae apparuit a lumbis superius intrinsecus per circuitum ignis ardet, a lumbis vero inferius non ignis intrinsecus, sed in circuitu resplendet, nisi quod ante incarnationem unigeniti redemptoris nostri sola intra se Iudaea ardorem amoris eius habuit, post incarnationem vero illius in circuitu eius ignis resplenduit, quia in universo mundo gentibus claritatem sancti Spiritus effudit? Prius ergo intrinsecus ignis erat, sed splendor non erat, quia sanctus Spiritus in multis quidem patribus Iudaeam replebat, sed ad notitiam gentium necdum eius lumen emicuerat. A lumbis vero eius et deorsum ignis in circuitu splendet, quia postquam de virgine carnem sumpsit, in humano genere longe lateque sancti Spiritus dona dilatavit. Et notandum quod ignis iste a lumbis superius per circuitum esse describitur, non extrinsecus sed intrinsecus, quia amoris flamma, sicut dictum est, in electis atque spiritalibus viris ubique in suis finibus Iudaeam replevit. Nec tamen exibat extrinsecus, quia sese in multitudinem gentium non dilatabat. Quae ardoris flamma visa est postmodum in circuitu splendere, quia per mundi cardines in universis gentibus omnipotentis Dei coepit amor excrescere.

27. Erat ergo prius ignis intrinsecus, cum Iacob diceret: «Salutare tuum exspectabo, Domine». Quod enim salutare dicimus Latine, hoc verbo Hebraico Iesus dicitur. In quo verbo beati Iacob mens ostenditur quomodo Iesu desiderio ardebat, quem se moriens exspectare perhibebat. Ardebat ignis cum Moyses diceret: «Si inveni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi temetipsum, ut videam te». Ardebat ignis in mente cum David diceret: «Sitivit anima mea ad Deum vivum; quando veniam et parebo ante faciem Dei?». Qui incarnationem Verbi desiderans, ait: «Ostende nobis, Domine, misericordiam

stessa verità dice: «Sono venuto a portare il fuoco sulla terra» (*Ev. Luc.* 12, 49). Cosa significa dunque, in questo aspetto d'uomo che apparve al profeta, che dai lombi in su il fuoco arda interiormente tutt'intorno, mentre dai lombi in giù arda non un fuoco interiore ma un fuoco splendente e avvolgente, se non che prima dell'incarnazione dell'unigenito nostro redentore soltanto la Giudea arse di amore per lui, dopo l'incarnazione invece il fuoco risplendette tutt'intorno, perché egli riversò sui gentili del mondo intero il fulgore dello Spirito santo? Prima, dunque, il fuoco era interiore, ma senza splendore all'esterno, perché lo Spirito santo in molti padri riempiva sì la Giudea, ma la sua luce non era ancora giunta a conoscenza delle genti. Dai lombi in giù, invece, il fuoco risplende tutt'intorno, perché dopo ch'egli ha assunto la carne dalla vergine, diffuse i doni dello Spirito santo in lungo e in largo nel genere umano. E si noti che questo fuoco dai fianchi in su è descritto come qualcosa che avvolge, non esteriormente ma interiormente, perché la fiamma d'amore, come si è detto, mediante uomini eletti e spirituali ha riempito ovunque la Giudea fino ai suoi confini. Tuttavia essa non si mostrava esteriormente, perché non si estendeva alla moltitudine delle genti. Questa fiamma ardente fu vista in seguito risplendere tutt'intorno, perché l'amore di Dio onnipotente cominciò a crescere in tutte le genti fino agli ultimi confini della terra[7].

27. Il fuoco era dunque in un primo momento interiore, quando Giacobbe diceva: «Aspetterò, Signore, la tua salvezza» (*Gen.* 49, 18). La parola salvezza in latino corrisponde alla parola Gesù in ebraico[8]. In questo termine il beato Giacobbe svela come il suo animo ardeva di desiderio per Gesù, che nel momento di morire dichiarava di aspettare. Il fuoco ardeva quando Mosè diceva: «Se ho trovato grazia ai tuoi occhi, mostrami te stesso, affinché io ti veda» (*Ex.* 33, 13). Il fuoco ardeva nell'animo di David quando diceva: «La mia anima ha sete del Dio vivente; quando verrò e comparirò davanti alla faccia di Dio?» (*Ps.* 41, 3). Egli che, desiderando l'incarnazione del Verbo, dice: «Mostraci, Si-

tuam, et salutare tuum da nobis». Ardebat ignis cum Simeon, de corruptione vitae praesentis exire desiderans, audivit non prius se visurum mortem, nisi videret Christum Domini. Sed ecce iam ignis iste quasi sub lumbis exterius resplendet, quia universa gentilitas incarnati Dei est amore succensa.

28. Quod tamen intellegi et aliter potest, quia redemptor noster Deus Dominus Iesus Christus per humanitatem suam hominibus innotuit, qui per divinitatem notus angelis et ante incarnationem fuit. Nobis ergo a lumbis inferius resplendet in circuitu, cuius ignis intrinsecus a lumbis superius ardet in caelo, quia illi caelestes spiritus eum in divinitate sua conspiciunt et amoris eius ignibus accenduntur. Nos vero, qui hunc ex assumpta humanitate diligimus, adhuc in hac corruptibili vita positi, splendorem ignis illius foris habemus. Unus itaque super thronum est, qui et super lumbos ignem intrinsecus habet in angelis, et sub lumbis ignem in circuitu habet hominibus, quia in omne quod ab angelis amatur, per omne quod ab hominibus desideratur, unus est qui in cordibus ardet amantium. Hinc est enim quod magnae illae potestates angelicae Seraphim, id est incendium, nominantur. Hinc de ipso omnium creatore scriptum est: «Deus noster ignis consumens est». Ignis enim Deus dicitur, quia flammis amoris sui incendit mentes quas replet. Et idcirco Seraphim incendium dicuntur, quia potestates ei proximae in caelis inaestimabili amoris eius igne succensae sunt. Ex hoc igne succensa ardent in terra corda iustorum. Hoc igne calefacta redeunt ad paenitentiam corda peccantium, quae inflammata vehementer timorem in amorem vertunt. Nam quae prius tabescere metu coeperunt, postmodum igne amoris flagrant. Et quia eius membra sunt

gnore, la tua misericordia e donaci la tua salvezza» (*Ps.* 84, 8). Il fuoco ardeva quando Simeone, desiderando uscire dalla corruttibilità della vita presente, sentì che non avrebbe visto la morte senza prima vedere l'unto del Signore (cfr. *Ev. Luc.* 2, 26). Ma ecco che ormai questo fuoco risplende all'esterno come dai lombi in giù, perché tutti i gentili si sono accesi di amore per il Dio incarnato.

28. Questo tuttavia si può intendere anche in un altro modo, perché il nostro redentore, Dio e Signore Gesù Cristo, si fece conoscere agli uomini per mezzo della sua umanità, lui che come Dio anche prima dell'incarnazione era noto agli angeli. Per noi dunque dai lombi in giù risplende tutt'intorno quel fuoco che arde interiormente dai lombi in su nel cielo, perché gli spiriti celesti lo contemplano nella sua divinità e si accendono col fuoco del suo amore. Noi però che lo amiamo per l'umanità che ha assunto, mentre siamo ancora in questa condizione corruttibile abbiamo lo splendore di quel fuoco fuori di noi. Così è sopra il trono quell'unico che in mezzo agli angeli dai lombi in su possiede interiormente il fuoco, e in mezzo agli uomini dai lombi in giù lo ha tutt'intorno, perché in tutto ciò che dagli angeli è amato, per mezzo di tutto ciò che dagli uomini è desiderato, è l'unico che arde nel cuore di quelli che amano. Ecco perché quelle grandi potestà angeliche vengono chiamate Serafini, cioè incendio[9]. Ecco perché dello stesso creatore di tutte le cose è scritto: «Il nostro Dio è un fuoco che consuma» (*Ep. Hebr.* 12, 29; cfr. *Deut.* 4, 24). Dio è chiamato fuoco, perché con le fiamme del suo amore incendia le anime che riempie. E perciò i Serafini sono chiamati incendio, perché le potestà a lui più vicine in cielo sono incendiate dall'ineffabile fuoco del suo amore. Incendiati da questo fuoco ardono in terra i cuori dei giusti. Riscaldati da questo fuoco ritornano alla penitenza i cuori dei peccatori, che infiammati ardentemente trasformano il timore in amore. Quelli infatti che prima cominciavano ad essere distrutti dal timore, poi ardono del fuoco d'amore. E poiché sono suoi membri gli angeli eletti in cielo, so-

electi angeli in caelo, eius membra sunt conversi homines in terra; unus homo est qui et super lumbos ardet intrinsecus, et sub lumbis inferius ignis sui splendorem in circuitu emittit, quia et angelos ad amorem suum per divinitatem tenuit, et homines ad sancti ardoris sui desiderium ex humanitate revocavit.

II 1, 4. «Et dimisit me super montem excelsum nimis». Quem ergo significat mons excelsus nisi mediatorem Dei et hominum hominem Christum Iesum? Qui de terra quidem, sed ultra terram est, quia caro eiusdem redemptoris nostri de imis habet materiam, sed in summis praeeminet ex potestate. Quem minus erat ut excelsum diceret, nisi adderet «nimis», quia non solum homo, sed ex eiusdem humanitatis conceptione quae ab eo assumpta est Deus homo, non solum homo ultra homines, sed homo etiam super angelos factus. Hinc enim de illo per Esaiam dicitur: «In die illa erit fructus terrae sublimis». Creator etenim noster, quia pro nobis incarnatus est, fructus terrae factus est nobis. Sed iam fructus terrae sublimis est, quia homo natus in terra super angelos regnat in caelo, quia iuxta David et Pauli vocem: «Omnia subiecit sub pedibus eius». In eo enim quod ei subiecit omnia, nihil demisit non subiectum ei. Mons ergo iste est et excelsus, et nimis, quia etsi de terra est per substantiam humanitatis, incomprehensibilis tamen est ex altitudine divinitatis. Hinc est enim quod eundem Dominum cum Esaias propheta prospiceret incarnandum esse venturum, per prophetiae spiritum sublevatus, ait: «Et erit in novissimis diebus praeparatus mons domus Domini in vertice montium». Domus enim Domini Israeliticus populus fuit. Mons itaque domus Domini ille appellatus est, qui ex Israelitico populo incarnari dignatus est. Fuerunt autem in eodem populo sancti viri qui montes iure vocarentur, quia per vitae meritum ad caelestia propinquaverunt. Sed

no suoi membri gli uomini convertiti sulla terra; uno solo è l'uomo che arde interiormente dai lombi in su, ed emette tutt'intorno dai lombi in giù lo splendore del suo fuoco, poiché per mezzo della divinità tenne legati gli angeli al suo amore, e con l'umanità richiamò gli uomini all'ardente e santo desiderio di sé.

II 1, 4. «Egli mi pose sopra un monte altissimo» (*Ezech.* 40, 2). Cosa significa il monte altissimo, se non il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù? Il quale proviene sì dalla terra ma è al di sopra della terra, poiché la carne del nostro stesso redentore prende la materia degli esseri infimi, ma per potenza egli è al di sopra di quelli più elevati. Era poco dirlo elevato, ed ha aggiunto «molto», poiché Cristo non è soltanto uomo, ma uomo-Dio, per il concepimento dell'umanità da lui assunta, non soltanto uomo al di sopra degli uomini, ma uomo anche al di sopra degli angeli. Di lui infatti per mezzo di Isaia si dice: «In quel giorno il frutto della terra sarà sublime» (*Is.* 4, 2). Il nostro creatore è diventato per noi il frutto della terra perché si è incarnato per noi. Anzi il frutto sublime della terra perché, nato come uomo in terra, regna in cielo sopra gli angeli, perché, secondo l'espressione di David e di Paolo, «egli tutto ha posto sotto i suoi piedi» (*Ps.* 8, 8; *1 Ep. Cor.* 15, 26)[10]. Poiché gli ha sottoposto tutto, nulla Dio ha lasciato non sottoposto a lui. Perciò questo monte è alto, anzi altissimo, perché quantunque provenga dalla terra per l'essenza dell'umanità, tuttavia è incomprensibile per l'altezza della divinità. Ecco perché il profeta Isaia, vedendo proprio il Signore che sarebbe venuto ad incarnarsi, illuminato dallo spirito di profezia, dice: «Alla fine dei giorni il monte della casa del Signore sarà eretto sulla cima dei monti» (*Is.* 2, 2). La casa del Signore era infatti il popolo d'Israele. E con monte della casa del Signore si chiamò quello del popolo d'Israele che degnò di incarnarsi. C'erano in quel popolo degli uomini santi che meritavano d'esser chiamati monti, perché per i meriti della loro vita si erano avvicinati al cielo. Ma l'unigenito incarnato non era uguale a

incarnatus unigenitus istis montibus aequalis non fuit, quia naturam, vitam, merita omnium ex sua divinitate transcendit. Unde et recte mons super verticem montium dicitur, quia excelsus ex divinitate sua inventus est, etiam super cacumina sanctorum, ut hi qui multum in Deo profecerant, eius vestigia vix potuissent tangere ex vertice cogitationis. Qui ergo illic mons super verticem montium dicitur, ipse hic mons excelsus nimis esse perhibetur. Sequitur: «Super quem erat quasi aedificium civitatis vergentis ad Austrum».

5. Notandum quod non dicitur: «super quem erat aedificium», sed «quasi aedificium», ut videlicet ostenderetur quod non de corporalis, sed de spiritalis civitatis aedificio cuncta dicerentur. Qui enim non se aedificium, sed quasi aedificium vidisse perhibet, cor audientium ad spiritalem fabricam mittit, sicut per psalmistam dicitur: «Hierusalem quae aedificatur ut civitas». Quia enim illa internae pacis visio ex sanctorum civium congregatione construitur, Hierusalem caelestis ut civitas aedificatur. Quae tamen in hac peregrinationis terra dum flagellis percutitur, tribulationibus tunditur, eius lapides cotidie quadrantur. Et ipsa est civitas, scilicet sancta ecclesia, quae regnatura in caelo adhuc laborat in terra. Cuius civibus Petrus dicit: «Et vos tamquam lapides vivi superaedificamini». Et Paulus ait: «Dei agricultura, Dei aedificatio estis». Quae videlicet civitas habet hic in Sanctorum moribus magnum iam aedificium suum. In aedificio quippe lapis lapidem portat, quia lapis super lapidem ponitur, et qui portat alterum portatur ab altero. Sic itaque, sic in sancta ecclesia unusquisque et portat alterum et portatur ab altero. Nam vicissim se proximi tolerant, ut per eos aedificium caritatis surgat. Hinc enim Paulus admonet, dicens: «Invicem onera vestra portate, et sic adimplebitis legem Christi». Cuius legis virtutem denuntians,

questi monti, perché per la sua divinità superava la natura, la vita ed i meriti di tutti. Per cui, giustamente, vien chiamato monte al di sopra di tutti gli altri monti, perché per la sua divinità apparve eccelso, al di sopra anche di tutti gli altri santi, al punto che quanti avevano fatto molti progressi nella via di Dio, erano appena in grado di toccare le sue orme elevando al massimo il loro pensiero. Colui dunque che là vien chiamato monte al di sopra di tutti gli altri monti, qui vien definito monte altissimo. Segue: «Sul quale c'era costruita come una città dal lato di mezzogiorno» (*Ezech.* 40, 2).

5. Si noti che non dice: «sul quale c'era una costruzione», ma «come una costruzione», per dimostrare che tutto il discorso si riferisce alla costruzione di una città non materiale ma spirituale. Colui infatti che riferisce di aver visto non una costruzione, ma come una costruzione, richiama l'attenzione degli uditori verso una costruzione spirituale, come dice il salmista: «Gerusalemme che è costruita come una città» (*Ps.* 121, 3). La Gerusalemme celeste è edificata come una città, dal momento che quella visione di intima pace è costruita mediante la comunità di cittadini santi. Tuttavia le pietre di questa città vengono squadrate ogni giorno quando, in questa terra di peregrinazione, essa è colpita dai flagelli e schiacciata dalle tribolazioni. Ma questa stessa città, cioè la santa Chiesa, che regnerà in cielo, soffre ancora sulla terra. Ai suoi cittadini Pietro dice: «Anche voi come pietre vive venite a far parte della costruzione» (*1 Ep. Pet.* 2, 5). E Paolo dice: «Voi siete il campo di Dio, l'edificio di Dio» (*1 Ep. Cor.* 3, 9). Ora questa città ha già qui un suo grande edificio nel comportamento dei santi. In un edificio una pietra sostiene l'altra, perché si mette una pietra sopra l'altra, e una sostiene l'altra ed è a sua volta sostenuta da quella. Così, proprio così, nella santa Chiesa ognuno sostiene l'altro ed è dall'altro sostenuto. I più vicini si sostengono infatti a vicenda, e così per mezzo di essi si innalza l'edificio della carità. Ecco perché Paolo ammonisce, dicendo: «Portate i pesi gli uni degli altri, e così compirete la legge di Cristo» (*Ep. Gal.* 6,

ait: «Plenitudo legis caritas». Si enim ego vos portare neglego in moribus vestris, et vos me tolerare contemnitis in moribus meis, caritatis inter nos aedificium unde surgit, quos vicaria dilectio per patientiam nos coniungit? In aedificio autem, ut praediximus, lapis qui portat portatur, quia sicut ego iam mores eorum tolero qui adhuc in conversatione boni operis rudes sunt, ita ego quoque ab illis toleratus sum, qui me in timore Domini praecesserunt et portaverunt, ut portatus portare discerem. Sed ipsi quoque a maioribus suis portati sunt. Lapides vero qui in summitate atque extremitate fabricae ponuntur, ipsi quidem portantur ab aliis, sed alios nequaquam portant, quia et hi qui in fine ecclesiae, id est in extremitate mundi nascituri sunt, tolerantur quidem a maioribus, ut eorum mores ad bona merita componantur, sed cum non eos sequuntur qui per illos proficiant, nullos super se fidelis fabricae iam lapides portant. Nunc itaque alii portantur a nobis, nos vero portati sumus ab aliis. Omne autem pondus fabricae fundamentum portat, quia mores simul omnium solus redemptor noster tolerat. De quo Paulus ait: «Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus». Portat fundamentum lapides et a lapidibus non portatur, quia redemptor noster omnia nostra tolerat sed in ipso malum non fuit quod tolerari debuisset. Unde bene nunc dicitur: «Dimisit me super montem excelsum nimis, super quem erat quasi aedificium civitatis», quia mores et culpas nostras solus ille sustinet, qui totam sanctae ecclesiae fabricam portat. Qui per prophetae vocem de perverse adhuc viventibus dicit: «Laboravi sustinens». Non autem sustinendo Dominus laborat, cuius divinitatis potentiam nulla fatigatio contin-

2). E sottolineando la forza di questa legge, soggiunge: «Pieno compimento della legge è l'amore» (*Ep. Rom.* 13, 10). Se io infatti non mi preoccupo di accettare il vostro modo di vivere, e voi disprezzate di accettare il mio, come può sorgere l'edificio della carità fra noi, che pure siamo legati da amore reciproco e paziente? Come dicevamo, in un edificio la pietra che sostiene è a sua volta sostenuta; perché come io cerco di accettare il modo di vivere di coloro che sono ancora inabili nel praticare il bene, sono a mia volta tollerato da quanti nel timore del Signore mi hanno preceduto ed accettato, in modo che, accettato, imparassi a mia volta ad accettare gli altri. Ma anch'essi sono stati accettati dai loro antenati[11]. Le pietre poi che vengono collocate in cima e ai lati dell'edificio, sono anch'esse portate dalle altre, ma non ne portano altre. Così anche quelli che si trovano al punto di arrivo della Chiesa, che nasceranno cioè alla fine del mondo, sono sostenuti da quelli che li hanno preceduti per poter condurre a una conclusione meritevole la loro vita, ma, non avendo successori ai quali recare vantaggio, non sostengono più sopra di sé alcuna pietra destinata a costruire l'edificio della fede. Ma al presente alcuni sono sostenuti da noi e noi siamo sostenuti da altri. C'è però un fondamento che sopporta l'intero peso della costruzione, ed è il nostro redentore, il quale da solo accetta e sopporta contemporaneamente il modo di vivere di noi tutti. Di lui Paolo dice: «Nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già è stato posto, che è Gesù Cristo» (*1 Ep. Cor.* 3, 11). Il fondamento sostiene le pietre e non è dalle pietre sostenuto, perché il nostro redentore sostiene il peso di tutte le nostre colpe, ma in lui non c'è stata alcuna colpa da sostenere. Per cui opportunamente ora si dice: «Mi pose sopra un monte altissimo, sul quale era costruita come una città» (*Ezech.* 40, 2), perché lui solo, che porta su di sé l'intero edificio della santa Chiesa, sopporta il nostro modo di vivere e le nostre colpe. Egli per bocca del profeta dice di quanti vivono ancora in modo indegno: «Faccio fatica a sopportarli» (*Ier.* 6, 11). Non è che il Signore, che per la sua divina potenza non

git, sed, verbis humanis loquens, ipsam suam circa nos patientiam laborem vocat.

6. Et notandum quod eamdem civitatem quam propheta conspexit ad Austrum vergentem vidit. Auster enim ventus quia in sancti Spiritus typo poni soleat, hi qui in sacro eloquio studiosi sunt recognoscunt, sicut e contrario per Aquilonem saepe diabolus designatur, quia et ille relaxat in calore, et iste constringit in frigore. Et veritas dicit: «Abundabit iniquitas, refrigescet caritas multorum». Propheta quoque de Iudaea asserit, dicens: «Sicut frigidam facit cisterna aquam, sic frigidam fecit malitiam suam». Hinc enim diabolus, propheta eodem attestante, dixisse perhibetur: «Sedebo in monte Testamenti, in lateribus Aquilonis». At contra haec civitas ad Australem partem vergit, quia torporem mentis sancti Spiritus gratia relaxat. Hinc psalmista ait: «Converte, Domine, captivitatem nostram sicut torrens in Austro». Captivitas enim nostra, quae torporis frigore ad sequendum Deum pigra remanserat, per calorem sancti Spiritus relaxatur, ut currat in amorem Dei. Unde et nunc dicitur quod civitas quae in monte constituta est ad Austrum vergit, quia electorum ecclesia cogitationes suas in afflatu sancti Spiritus aperit, atque ab omni superbiae suae vertice descendens, in Deo, cui credit, amoris calorem concipit, ut nihil ei libeat, nisi eius gratiae submitti, eius dilectione calefieri, eius afflatus semper munere repleri. Unde et valido amore succensus contemplator dicebat: «Anima mea exsultabit in Domino, et delectabitur super salutari eius». Qui enim Latine salutaris, ipse Hebraice Iesus dicitur. Propheta igitur quia vias eius atque miracula, redemptionis quoque nostrae mysterium per prophetiae spiritum contemplabatur, exsultare se in Domino et delectari super Iesu perhibet, quia inde gaudium in mente conceperat unde per amorem fortiter ardebat. Pensemus itaque si mentes spiritalium

conosce fatica, la provi per sopportarli, ma, esprimendosi in modo umano, chiama fatica la pazienza che usa verso di noi[12].

6. E si noti, quella città che il profeta ha scorto, la vide esposta a mezzogiorno[13]. Gli studiosi di sacra Scrittura distinguono il vento di mezzogiorno, che di solito viene usato come simbolo dello Spirito santo, dal vento che spira da settentrione, con cui spesso si indica il diavolo, perché mentre quello dilata con il calore, questo irrigidisce con il freddo. E la verità dice: «Abbonderà l'iniquità e si raffredderà la carità di molti» (*Ev. Matth.* 24, 12). Anche il profeta lo afferma della Giudea, dicendo: «Come la cisterna rende fredda l'acqua, così ha raffreddato la sua malizia» (*Ier.* 6, 7). Per cui il diavolo, come attesta sempre il profeta, pare abbia dichiarato: «Mi stabilirò sul monte dell'alleanza, verso settentrione» (*Is.* 14, 13). Al contrario questa città volge a mezzogiorno, perché la grazia dello Spirito santo scioglie il torpore spirituale. Perciò il salmista dice: «Riconduci, Signore, il nostro popolo prigioniero come il torrente del mezzogiorno» (*Ps.* 125, 4). Il nostro popolo prigioniero, che per il freddo torpore era rimasto pigro nella sequela di Dio, al calore dello Spirito santo si è sciolto, per mettersi a correre verso l'amore divino. Per questo si dice anche ora che la città posta sul monte volge a mezzogiorno, perché la Chiesa degli eletti apre i suoi pensieri al soffio dello Spirito santo e scendendo dalle vette della superbia, desidera il calore dell'amore verso Dio, in cui crede; così che niente le piace se non sottomettersi alla sua grazia, lasciarsi riscaldare dal suo amore, essere sempre invasa dal dono del suo soffio. Per questo, acceso di amore sincero, un contemplativo diceva: «La mia anima esulterà nel Signore e gioirà nel suo salvatore» (*Ps.* 34, 9). In latino si chiama salvatore colui che in ebraico si chiama Gesù[14]. Proprio perché il profeta contempla con lo spirito di profezia le vie e i miracoli del salvatore, ed anche il mistero della nostra redenzione, dichiara di esultare nel Signore e di gioire in Gesù, perché nel suo animo aveva immaginato di avere la gioia proprio lì, nel punto in cui ardeva fortemente di amore. Ora, se gli animi dei nostri

patrum in illo delectatae sunt qui necdum venerat sed praevidebatur, cuius reatus sit eius vias, eius exempla, eius monita postquam venit et redemptionem exhibuit, non amare. Haec ergo civitas ad Austrum vergere dicitur, ac si aperte diceretur quod prior illa civitas, scilicet Synagoga, in infidelibus suis ad Aquilonem stetit, quae in frigore perfidiae duravit. Sancta vero ecclesia, quae caritatem fidei concepit, per calorem ad Austrum vergit et quasi calido vento innititur, quia non in sui fiducia sed in dono spiritalis gratiae laetatur. Sequitur: «Et introduxit me illuc».

7. Caelestis civitatis aedificium ille intrat, qui in sancta ecclesia bonorum vias imitando considerat. Intrare quippe est aedificium super montem, electos sanctae ecclesiae in virtutum culmine constitutos qualiter in Domino proficiant amando considerare. Iste enim vitam coniugio ligatam ducit, propriis rebus contentus est, aliena non diripit, de suo quidquid praevalet indigentibus largitur, peccata sine quibus cotidiana vita a coniugatis duci non potest flere non negligit. Pro eo enim quod ipsa familiaris cura animum conturbat, sese ad lacrimas excitat. Ille vero iam cuncta quae sunt mundi deseruit, nil eius habere appetit, solius contemplationis exercitatione pascitur, spe praemiorum caelestium cum fletibus laetatur, transcendit ipsa etiam quae haberi concessa sunt, cotidianum cum Domino habere secretum quaerit, nulla eius animum praetereuntis mundi cura perturbat, mentem semper in exspectatione caelestium gaudiorum dilatat. Alius vero iam huius mundi cuncta deseruit eiusque mens in contemplationem caelestium sublevatur, sed tamen pro aedificatione multorum, locum regiminis tenens, qui rebus praetereuntibus ex desiderio non succumbit, ad eas aliquando propter proximo-

padri spirituali si sono allietati in colui che ancora non era venuto ma era soltanto atteso, pensiamo quale colpa sia non amare le sue vie, i suoi esempi e i suoi ammonimenti dopo che egli è venuto e ci ha offerto la redenzione. Si dice perciò che questa città volge a mezzogiorno, come a dire chiaramente che quella città che l'ha preceduta, cioè la Sinagoga[15], con il suo popolo senza fede, era esposta a settentrione, perché si ostinò nel freddo dell'incredulità. La santa Chiesa invece, poiché ha desiderato l'amore che viene dalla fede, è esposta al calore di mezzogiorno e come investita dal vento caldo, perché non si allieta nella fiducia in sé stessa ma nel dono della grazia dello Spirito. Segue: «Egli mi introdusse là» (*Ezech.* 40, 3).

7. Entra nell'edificio della città celeste colui che nella santa Chiesa cerca di imitare le vie dei buoni. Entrare nell'edificio eretto sul monte significa cercare di capire con l'amore come progrediscono nel Signore gli eletti della santa Chiesa, che hanno raggiunto la vetta delle virtù. C'è infatti chi conduce una vita legata al matrimonio, è contento di ciò che ha, non toglie nulla a nessuno, dona ciò che possiede in più ai bisognosi, non tralascia di piangere i peccati di cui è necessariamente intessuta la vita quotidiana di chi è sposato. Le stesse preoccupazioni familiari, che turbano il suo animo, lo spingono alle lacrime. Un altro invece ha ormai abbandonato tutte le cose del mondo e del mondo nulla desidera, trova il suo unico nutrimento nell'esercizio della contemplazione e si allieta fino alle lacrime nella speranza dei premi celesti, non si cura neppure delle cose che potrebbe lecitamente avere, ma cerca ogni giorno l'intimità con il Signore, non è turbato da nessuna preoccupazione di questo mondo passeggero e dilata sempre più lo spirito nell'attesa delle gioie celesti. Un altro poi, che ha già abbandonato tutte le cose di questo mondo e il suo animo si è innalzato alla contemplazione delle cose celesti, pur occupando un posto di governo per l'edificazione di molti, non soggiace al desiderio delle passeggere cose terrene, e per compassione verso il prossimo ad esse talvolta si volge, e se ne occu-

rum compassionem reflectitur, ut ex earum cura indigentibus misereatur; verbum vitae auditoribus praedicat, animabus simul et corporibus necessaria ministrat. Et qui propter se ad caeleste desiderium iam per contemplationem evolat, adhuc tamen pro provectu et utilitate proximorum in rebus temporalibus desudat. Quisquis ergo in sancta ecclesia considerare sollicite studet, ut aut in bonorum coniugatorum vita, aut in arce continentium et omnia quae sunt huius mundi derelinquentium, aut etiam in praedicatorum summitate proficiat, iam civitatis in monte positae aedificium intravit. Nam qui considerare meliorum vitam ut proficiat neglegit, adhuc extra fabricam stat. Et si honorem quem iam sancta ecclesia in mundo habet admiratur, quasi aedificium foris conspicit et obstupescit. Et quia exterioribus solis intentus est, intus ingressus non est. Sequitur: «Et ecce vir, cuius erat species quasi species aeris».

8. Ipse signatur in viro, qui figuratur in monte. Vir autem iste metiri aedificium dicitur. Et recte Dominus per virum signatur et montem, quia et ipse omnia intra sanctam ecclesiam iudicando disponit, et ipse eandem sanctam ecclesiam portat, et portando ad caelestia sublevat. Sic in sancto quoque Evangelio idem redemptor noster loquitur, dicens: «Qui intrat per ostium, pastor est ovium». Et paulo post: «Ego sum ostium». Atque iterum post pauca subiungit: «Ego sum pastor bonus». Si igitur ipse pastor, et ipse ostium, et intrat pastor per ostium, cur non hoc loco et ipse mons, et ipse vir intellegitur, qui aedificium metitur in monte?

9. Sed quaerendum nobis est cur de hoc viro dicitur: «Cuius species erat quasi species aeris». Cuncti autem novimus, fratres, metallum aeris valde esse durabile, atque omnimodo sonorum. Quid est ergo quod aspectus mediatoris Dei et hominum speciei comparatur aeris, nisi hoc, quod aperte

pa per soccorrere misericordiosamente chi ne ha bisogno; predica a chi ascolta la parola di vita, procura il necessario per le anime e insieme per i corpi. E chi grazie a sé stesso con la contemplazione già si eleva fino a desiderare il cielo, tuttavia si affatica ancora nelle cose temporali per il bene e l'utilità del prossimo. Tutti coloro dunque che nella santa Chiesa sollecitamente si preoccupano di fare dei progressi o nella vita dei buoni coniugi o nella cittadella dei vergini che hanno abbandonato tutte le cose di questo mondo, o anche nella perfezione più alta dei predicatori, sono già entrati nella città posta sul monte[16]. Chi invece trascura di imitare la vita dei migliori per progredire, si trova ancora fuori dell'edificio. E anche se ammira gli onori di cui la santa Chiesa già ora gode nel mondo, è come se guardasse stupito l'edificio dall'esterno; e dato che la sua attenzione si limita a ciò che è esteriore, egli non è entrato dentro la città. Segue: «Ed ecco un uomo, il cui aspetto era come di bronzo» (*Ezech.* 40, 3)[17].

8. L'uomo e il monte sono simbolo di una stessa persona. Si dice poi che quest'uomo misura l'edificio (cfr. *Ezech.* 40, 3). E giustamente l'uomo e il monte sono simbolo del Signore; è lui infatti che con il suo giudizio dispone ogni cosa dentro la santa Chiesa, è lui che sostiene la santa Chiesa stessa, e sostenendola la solleva verso le cose celesti. Così si esprime lo stesso nostro redentore nel santo Vangelo: «Chi entra per la porta, è pastore delle pecore» (*Ev. Io.* 10, 2). E continua: «Io sono la porta» (*Ev. Io.* 10, 7). E ancora dopo poco soggiunge: «Io sono il buon pastore» (*Ev. Io.* 10, 11). Se dunque è lui il pastore ed è lui la porta, e il pastore entra per la porta, perché nel passo di Ezechiele non si può interpretare che è lui il monte ed è lui l'uomo che misura l'edificio sul monte?

9. Ma dobbiamo chiederci perché di quest'uomo si dice: «Il suo aspetto era come di bronzo» (ved. *Ezech.* 40, 3). Ora tutti sappiamo, fratelli, che il bronzo è un metallo molto resistente e perfettamente sonoro. Perché dunque l'aspetto del mediatore fra Dio e gli uomini è paragonato al bronzo, se non per il fatto, che

novimus, quia unigenitus Filius, formam servi accipiens, fragilitatem carnis humanae per resurrectionis suae gloriam vertit in aeternitatem, quia in eo caro facta est iam sine fine durabilis? Nam «surgens a mortuis iam non moritur, mors ei ultra non dominabitur». Quid est autem, quod ipsa eius incarnatio sonoro metallo comparatur, nisi quod per eandem assumptionem humanitatis nostrae insonuit omnibus gloria maiestatis suae? Et quasi aspectum aeris habet in corpore, quia Deus mundo innotuit ex carne. Unde et per Iohannem dicitur: «Habebat in vestimento et in femore suo scriptum: "Rex regum, et Dominus dominantium"». Quid enim vestimentum eius est, nisi corpus quod assumpsit ex virgine? Nec tamen aliud eius vestimentum est, atque aliud ipse. Nam nostrum quoque vestimentum caro dicitur, sed tamen ipsi nos sumus caro, qua vestimur. Hoc autem vestimentum illius longe ante Esaias aspiciens per crucem passionis sanguine cruentatum, dixit: «Quare rubrum est indumentum tuum, et vestimenta tua quasi calcantium in torculari?». Cui ipse respondit: «Torcular calcavi solus, et de gentibus non est vir mecum». Solus enim torcular in quo calcatus est calcavit, qui sua potentia eam quam pertulit passionem vicit. Nam qui usque ad mortem crucis passus est, de morte cum gloria surrexit. Bene autem dicitur: «Et de gentibus non est vir mecum», quia hi pro quibus pati venerat passionis eius esse participes debebant, qui pro eo quod illo tempore necdum crediderant, de ipsis in passione queritur, quorum vita in illa passione quaerebatur. Per femur vero propagatio carnis est. Quia ergo per propagationem generis humani, sicut generationum ordines Matthaeo vel Luca narrantibus describuntur, in hunc mundum venit ex virgine, et per incarnationis suae mysterium quia Rex esset et Dominus cunctis ubique gentibus indicavit, in vestimento et femore scriptum habuit: «Rex regum, et Dominus dominantium».

ben conosciamo, che il Figlio unigenito prese la forma di servo (cfr. *Ep. Phil.* 2, 7) e con la gloria della sua resurrezione trasformò la fragilità della carne umana rendendola eterna, perché in lui la carne è già diventata eterna? Infatti «risorgendo da morte egli non muore più, la morte non avrà più alcun potere su di lui» (*Ep. Rom.* 6, 9). Ma cosa significa paragonare la sua incarnazione al metallo sonoro se non che è risuonata in noi tutta la gloria della sua maestà per avere egli assunto la nostra umanità? E l'aspetto come di bronzo lo ha anche nel corpo, perché Dio si è manifestato al mondo nella carne. Perciò anche Giovanni dice: «Un nome portava scritto sul vestito e sul femore: "Re dei re e Signore dei signori"» (*Apoc.* 19, 16). Cos'è infatti il suo vestito se non il corpo che ha assunto dalla vergine? E tuttavia il suo vestito non è altra cosa che lui stesso. Anche il nostro vestito si chiama carne, e tuttavia la carne di cui siamo rivestiti siamo noi stessi. Questo suo vestito apparve macchiato di sangue per la croce della passione, molto tempo prima, agli occhi di Isaia, il quale disse: «Perché rossa è la tua veste e i tuoi abiti come quelli di chi pigia nel tino?» (*Is.* 63, 2). Ed egli stesso risponde: «Nel tino ho pigiato da solo e del mio popolo nessuno è con me» (*Is.* 63, 3). Nel tino in cui pigiava pigiò solo, lui che con la sua potenza affrontò e vinse la passione. Egli che soffrì fino alla morte di croce, risuscitò infatti gloriosamente da morte. È detto bene: «Del mio popolo nessuno è con me», perché quelli, per i quali era venuto a soffrire, avrebbero dovuto partecipare alla sua passione, ma poiché in quel tempo non avevano ancora creduto in lui, di loro nella passione si lamenta: era per la loro vita che egli nella passione offriva sé stesso. Femore poi sta per propagazione della carne. Ora, siccome egli è venuto in questo mondo dalla vergine mediante la propagazione del genere umano, secondo il susseguirsi delle generazioni descritto da Matteo e Luca (cfr. *Ev. Matth.* 1, 1-17; *Ev. Luc.* 3, 23-38), e mediante il mistero della sua incarnazione mostrò ai popoli di tutta la terra che era Re e Signore, per questo nel vestito e sul femore porta scritto: «Re dei re e Signore dei signori»

Unde enim in mundo innotuit, ibi de se lectionis scientiam infixit. Praedicatio ergo eius ex carne, quasi quidam sonitus ex aere est. Dicatur igitur recte: «Cuius species quasi species aeris». Sequitur: «Et funiculus lineus in manu eius».

10. In Septuaginta interpretibus funiculus lineus non habetur, sed «funiculus caementariorum». Quorum si in hoc versu translationem ad exponendum tenemus, quid aliud caementarios quam sanctos doctores accipimus, qui loquendo spiritalia, ad caeleste aedificium vivos lapides, id est electorum animas, componunt? Quicquid enim antiqui patres, quicquid prophetae, quicquid apostoli, quicquid apostolorum successores locuti sunt, quid aliud fuit quam compositio lapidum in hac quae cotidie construitur fabrica sanctorum? In funiculo autem caementariorum hoc agi solet, ut cognosci aequalitas vel rectitudo surgentis parietis debeat, et si lapis intus est, foras eiciatur, si exterius prominet, interius revocetur. Et certe hoc cotidie agit praedicatio doctorum, ut unaquaeque anima, cui regiminis onera suscipere fortasse non expedit, etiamsi foris apparere appetat, interius revocetur; et rursus quae latere vult et sui tantummodo curam gerere, si sibi ac multis esse utilis potest, etiam cum latere desiderat, exterius producatur ut appareat. Sicque fit ut sanctorum lapidum ordo teneatur, dum saepe et volens ad honorem venire repellitur, et honorem fugiens in sacri ordinis arce sublevatur. Sed quia, sicut per interpretem nostrum didicimus, Hebraeorum historia non habet «caementariorum», sed «funiculus lineus in manu eius», hoc quod apud nos certius habetur, exponere debemus. Scimus autem quod funiculus lineus subtilior est quam si funiculi fiant aliunde. Et quid in funiculo lineo, nisi subtiliorem praedicationem, id est spiritalem debemus accipere? Censura etenim legis funiculus fuit, sed lineus non fuit, quia rudem populum non subtili praedicatione coercuit, in quo

(*Apoc.* 19, 16). Per il fatto che egli si è manifestato nel mondo, ne segue che ha fissato su ciò l'interpretazione della Scrittura circa sé stesso. La sua predicazione viene dunque dalla sua carne, è come un suono emesso dal bronzo. È dunque appropriata l'espressione: «Il suo aspetto era come di bronzo». Segue: «E aveva in mano una cordicella di lino» (*Ezech.* 40, 3).

10. Nella traduzione dei Settanta[18] non si trova cordicella di lino, ma «cordicella dei muratori». Se per spiegare questo versetto vogliamo attenerci alla loro traduzione, come non vedere nei muratori i santi dottori, che parlando delle cose dello spirito cementano insieme le pietre vive, cioè le anime degli eletti, per formare l'edificio celeste? Infatti, tutto ciò che hanno detto i patriarchi, hanno detto i profeti, e gli apostoli e i successori degli apostoli, a che cosa mirava se non a cementare le pietre in questo edificio dei santi che si costruisce ogni giorno? La cordicella dei muratori di solito serve per sapere se il muro viene su preciso e a piombo, per spingere fuori una pietra che rientra e far rientrare un'altra che ne sporge. E certo la predicazione dei dottori a questo tende ogni giorno: che ogni anima, alla quale forse non giova assumere pesi di governo, anche se desidera apparire fuori, sia richiamata dentro; e invece, una che vuole rimanere nascosta e curarsi soltanto di sé, se può essere utile a sé e a molti, anche quando desidera rimanere nascosta, sia portata all'esterno perché compaia. È così che si mantiene l'ordine delle pietre sante: quando si respinge quella che aspira agli onori, e s'innalza al vertice dell'ordine sacro chi vuole sfuggirli[19]. Ma poiché, come abbiamo appreso dal nostro traduttore[20], la storia in ebraico non ha «dei muratori», ma «una cordicella di lino in mano», dobbiamo spiegare ciò che a noi risulta più sicuro. Ora sappiamo che la cordicella di lino è più sottile d'ogni altra cordicella. E cosa dobbiamo intendere per cordicella di lino, se non la predicazione più preziosa e raffinata, che è quella spirituale? La severità della legge era anche una cordicella, ma non di lino, perché con una predicazione non preziosa e non raffinata la legge ha costretto un popolo rude, nel quale eli-

per poenae sententiam non peccata cogitationis, sed operis resecavit. At postquam per semetipsum Dominus etiam cogitationes hominum praedicando religavit et perfectum esse peccatum etiam in corde innotuit, funiculum lineum in manu tenuit. Ait enim: «Audistis quia dictum est antiquis: "Non moechaberis"; ego autem dico vobis, quia qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo». Funiculus ergo lineus praedicatio est subtilis, quae mentem audientis ligat, ne se vel in misera cogitatione dissolvat. Et notandum quod dicitur, quia ei funiculus in manu est, id est praedicatio in operatione. In se enim ostendit omne quod docuit, sicut scriptum est: «Quae coepit Iesus facere et docere». Et quia ipsa quae dixit etiam scripturae tradidit, ut ad posteros mandarentur, recte subiungitur: «Et calamus mensurae in manu eius».

11. De sancta ecclesia per prophetam alium Dominus pollicetur, dicens: «Orietur in ea viror calami et iunci». Quod in loco alio exposuisse me memini, ut per calamum scriptores, per iuncum vero debeant auditores intellegi. Sed quia ad humorem aquae et iuncus et calamus nasci solet, et ex una eademque aqua utraque proficiunt, et calamus quidem ad scribendum assumitur, cum iunco vero scribi non potest, quid in iunco et calamo accipere debemus, nisi quod una est doctrina veritatis, quae multos auditores irrigat? Sed irrigati alii ad hoc usque in verbo Dei proficiunt, ut etiam scriptores fiant, videlicet tamquam calami, alii vero verbum vitae audiunt, bonae spei et rectorum operum viriditatem tenent, sed tamen ad scribendum proficere nullatenus possunt. Hi quid in aqua Dei nisi quidam, ut ita dicam, iunci sunt? Qui quidem viridescendo proficiunt, sed litteras exprimere nequaquam valent.

minò con sentenza punitiva i peccati di opere ma non quelli di pensiero. Ma dopo che il Signore con la sua predicazione ha giudicato anche i pensieri degli uomini e ha manifestato che il peccato può essere pienamente tale anche se commesso nell'intimo, questo vuol dire che egli ha tenuto in mano una cordicella di lino. Per questo disse: «Avete udito che agli antichi fu detto: "Non fornicherai"; ma io dico a voi, che chi guarderà una donna e la concupirà, costui ha già fornicato con lei nel suo cuore» (*Ev. Matth.* 5, 27-8; *Ex.* 20, 14). La cordicella di lino è dunque la predicazione preziosa e raffinata, che riesce a legare a sé l'animo di chi ascolta, perché non si perda anche in pensieri senza valore. E si noti anche come si dica che la cordicella è nella sua mano, cioè che la predicazione non può disgiungersi dall'azione. Egli mostra infatti in sé stesso tutto ciò che insegna, così come sta scritto: «Queste cose Gesù cominciò a fare e ad insegnare» (*Act. Ap.* 1, 1). E poiché fece mettere per iscritto quello che aveva detto, affinché fosse tramandato ai posteri, giustamente si aggiunge: «E la canna per misurare era nella sua mano» (*Ezech.* 40, 3).

11. Il Signore nella parola di un altro profeta così promette circa la Chiesa: «Sorgerà in lei il verdeggiare di una canna e di un giunco» (*Is.* 35, 7). Mi ricordo di avere in un altro luogo spiegato come con canna si debba intendere chi scrive, per giunco chi ascolta[21]. Ma sia il giunco sia la canna nascono di solito se piantati in terra molto umida d'acqua, e tutte e due crescono nutrendosi ancora d'acqua, e la canna viene usata per scrivere mentre con il giunco non si può scrivere; e allora cosa intendere per canna e per giunco se non che una sola è la vera dottrina e che essa irriga i molti che ascoltano? Ma una volta irrigati, alcuni a tal punto crescono nella parola di Dio da diventare a loro volta scrittori, cioè come delle canne; altri invece ascoltano la parola di vita e conservano la freschezza della buona speranza e delle buone opere, ma in nessun modo possono arrivare ad essere degli scrittori. Cosa sono costoro, nell'acqua di Dio, per dire così, se non dei giunchi? Essi crescono, invero, e verdeggiano, ma non sono assolutamente

redemptor igitur noster, quia verba quae dixit etiam per doctorum studium scribi largitus est, in manu calamum tenuit. Qui calamus mensurae dicitur, quia ipsa doctorum studia sub quadam occulti iudicii dispensatione retinentur, ut et aliis legentibus prosint, et aliis legentibus prodesse non possint. Unde sancti apostoli, cum Magistrum veritatis sibi apertius loquentem requirerent cur turbis in parabolis loqueretur, audierunt: «Quia vobis datum est nosse mysterium regni caelorum, illis autem non». Vel certe calamus mensurae est, quia in ipso sacro eius eloquio, quod nobis conscriptum est, occultas esse dispensationes eius agnoscimus. Nam per incomprehensibile eius iudicium et alter intra mensuram electorum mittitur, et alter foras relinquitur, ut nullo modo ad electorum numerum pertinere mereatur. Habet ergo funiculum, habet in manu calamum mensurae. Qui enim funiculo locum metitur, alibi funiculum trahit, aliunde retrahit, et huc ducit quem aliunde subducit. Sic nimirum, sic redemptor noster in collectione hominum facit, dum alios a suis iniquitatibus educit, alios in sua iniquitate derelinquit. In his enim quos colligere dignatus est, occultae mensurae funiculum traxit, et ab his quos derelinquendos esse iudicavit, quid aliud nisi funiculum retraxit? Ut et boni intra mensuram caelestis fabricae teneantur, et mali extra fabricam. In quibus bona quae aestimantur non sunt, quasi sine mensura remaneant.

12. Hunc funiculum et mensurae calamum in manu sua redemptor noster tenuit, cum Paulum apostolum per apparentem virum Macedonem admonere dignatus est, ita ut idem Macedo vir diceret: «Transiens adiuva nos». Et tamen volentes apostolos ad praedicandum ire in Asiam, non permisit Spiritus Iesu. Quid est quod sancti apostoli et ibi vocantur ire ubi fortasse pergere non cogitabant, et illuc ubi desiderabant per-

in grado di scrivere. Per questo il nostro redentore ha tenuto in mano la canna, perché concesse che anche per cura dei dottori le sue parole fossero messe per iscritto. Si dice che questa canna è per misurare, perché l'attività stessa dei dottori viene come controllata e proposta ad altri in base a un misterioso criterio, così che sia di aiuto ad alcuni di coloro che leggono, ad altri non lo possa essere. Perciò quando i santi apostoli chiesero al Maestro della verità perché parlasse in parabole alle folle, mentre a loro parlava più chiaramente, si sentirono rispondere: «Perché a voi è dato conoscere il mistero del regno dei cieli, ma a loro non è dato» (*Ev. Matth.* 13, 11). E certo si può intendere la canna uno strumento di misura, perché nella sua stessa sacra parola, che per noi è stata messa per iscritto, riconosciamo che le sue disposizioni sono misteriose. Per un suo giudizio incomprensibile, infatti, uno viene incluso nel numero degli eletti e un altro vien lasciato fuori, cosicché in nessun modo merita di appartenere al numero degli eletti. Egli ha dunque la funicella, ha in mano la canna per misurare. Egli infatti misura con la funicella un luogo, da una parte allunga la misura e dall'altra l'accorcia, qui mette e là toglie. Così, proprio così si comporta il nostro redentore, nel suo rapporto con gli uomini: mentre tira fuori alcuni dalla loro iniquità, altri abbandona nella loro iniquità. In quelli che si è degnato attirare a sé ha disteso la funicella in una misura misteriosa, ma da quelli che ha giudicato di abbandonare, cosa ha fatto se non ritirare la funicella? Così i buoni sono inclusi nella misura dell'edificio celeste e i cattivi rimangono fuori. In essi non ci sono beni stimabili, i quali, per così dire, rimangono senza misura.

12. Il nostro redentore teneva in mano la funicella e la canna per misurare, quando si degnò avvisare l'apostolo Paolo con l'apparizione di un macedone, così che il macedone stesso gli dicesse: «Passa in Macedonia e aiutaci» (*Act. Ap.* 16, 9). E pur volendo gli apostoli recarsi in Asia a predicare, lo Spirito di Gesù non lo permise loro. Cosa significa che i santi apostoli sono chiamati a recarsi là dove forse non intendevano andare, e non è loro consentito

gere ire prohibentur, nisi quia occulti iudicii funiculus et mensurae calamus tenetur in manu, ut et alii verba vitae audiant, et alii nullatenus audire mereantur? Funiculus ergo mensurae est, qui alio tractus est, aliunde retractus.

13. Sancto quoque Evangelio testante didicimus quod venit qui diceret: «Magister, sequar te quocumque ieris». Cui responsum est: «Vulpes foveas habent, et volucres caeli nidos, Filius autem hominis non habet ubi caput suum reclinet». Venit alter qui diceret: «Magister, sine me primum ire, et sepelire patrem meum». Cui dicitur: «Sine mortuos sepelire mortuos suos, tu autem me sequere, et annuntia regnum Dei». Quid est quod ille promittit se ire et deseritur, iste domum vult redire et tamen ut sequi debeat iubetur? Ille non suscipitur, iste nec ad horae momentum ab obsequio relaxatur? Interna ergo occulti iudicii dispensatione funiculus et mensurae calamus ducitur, in quo et iste trahitur et ille relinquitur, ut caelestis fabrica non sine pio et iusto examine construatur.

14. Potest etiam calamus mensurae Scriptura sacra pro eo intellegi, quod quisquis hanc legit, in ea semetipsum metitur vel quantum in spiritali virtute proficit, vel quantum a bonis quae praecepta sunt longe disiunctus remansit, quantum iam assurgat ad bona facienda, quantum adhuc in pravis actibus prostratus iaceat. Sequitur: «Stabat autem in porta».

15. Quisquis in porta stat, ex quadam parte intus est, ex quadam vero foris, quia aliud eius foris aspicitur, aliud intus absconditur. Redemptor itaque noster, pro nobis misericorditer incarnatus, ante humanos oculos quasi in porta stetit, quia et per humanitatem visibilis apparuit, et sese invisibilem in divinitate servavit. Hinc enim Iudaei qui hunc ex propheta-

recarsi là dove pensavano di andare, se non che la funicella di un misterioso giudizio e la canna per misurare sono tenute in mano, così che alcuni ascoltano le parole di vita ed altri non meritano di ascoltarle in nessun modo? Dunque la funicella per misurare in un senso è allungata, in un altro è ritirata.

13. Anche dalla testimonianza del santo Vangelo veniamo a sapere che uno si presentò per dire: «Maestro, ti seguirò dovunque andrai» (*Ev. Luc.* 9, 57; cfr. *Ev. Matth.* 8, 19). Gli fu risposto: «Le volpi hanno le tane e gli uccelli del cielo il nido, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo» (*Ev. Luc.* 9, 58; cfr. *Ev. Matth.* 8, 20). Venne un altro a dire: «Maestro, lasciami andare prima a seppellire mio padre» (*Ev. Luc.* 9, 59; cfr. *Ev. Matth.* 8, 21). Gli vien detto: «Lascia che i morti seppelliscano i morti, tu seguimi e annunzia il regno di Dio» (*Ev. Luc.* 9, 60; cfr. *Ev. Matth.* 8, 22). Cosa significa che uno promette di venire ed è abbandonato, che l'altro vuol ritornare a casa e riceve l'ordine di seguirlo? Che quello non è accettato, e questi non ha un momento per rendere un servizio dovuto? La funicella e la canna per misurare sono adoperate secondo la segreta disposizione di un giudizio misterioso, in cui uno è trascinato e l'altro abbandonato, perché si costruisca l'edificio celeste non senza un giudizio buono e giusto.

14. Nella canna per misurare si può anche intendere la sacra Scrittura, in quanto chiunque la legge misura in essa sé stesso, per giudicare quanto ha progredito nella vita spirituale, quanto è rimasto lontano dal bene prescritto, quanto si impegna nel compiere il bene o quanto ancora rimane prostrato per le sue azioni riprovevoli. Segue: «Stava sulla porta» (cfr. *Ezech.* 40, 3).

15. Chiunque stia sulla porta, per una parte è dentro, per un'altra è fuori, perché fuori si vede una parte di lui mentre l'altra rimane nascosta dentro. E così il nostro redentore, che nella sua misericordia si è incarnato per noi, davanti agli occhi degli uomini è come rimasto sulla porta, perché come uomo è apparso visibile mentre come Dio si è mantenuto invisibile. Per questo i giudei, che secondo la promessa dei profeti lo avevano aspettato,

rum promissione sustinuerant perfidiae suae confusione turbati sunt, quia eum quem ad ereptionem suam venire crediderant, mortalem videbant. Qui igitur in porta stat, sicut superius dictum est, ex quadam parte foris, ex quadam vero parte intus videtur. Unde nec ipsa Iudaeorum perfidia sine divinae virtutis est ostensione derelicta. Nam miracula eius videntes trahebantur ut crederent, sed rursus passiones illius perpendentes, dedignabantur Deum credere, quem carne mortalem videbant; unde factum est ut de eius cognitione dubitarent. Videbant enim esurientem, sitientem, comedentem, bibentem, lassescentem, dormientem, et purum hunc hominem esse aestimabant. Videbant mortuos suscitantem, leprosos mundantem, caecos illuminantem, daemonia eicientem, et esse hunc ultra homines sentiebant. Sed ipsa eius miracula in eorum corde cogitata humanitas perturbabat. Unde sancta ecclesia, sub sponsae voce hunc aperte iam videre desiderans, ait: «En ipse stat post parietem nostrum». Qui enim humanis oculis hoc quod de mortali natura assumpsit ostendit, et in seipso invisibilis permansit, in aperto se videre quaerentibus quasi post parietem stetit, quia videndum se manifestata maiestate non praebuit. Quasi enim post parietem stetit, qui humanitatis naturam quam assumpsit ostendit, et divinitatis naturam humanis oculis occultavit. Unde et illic subditur: «Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos». Quisquis enim per fenestras vel per cancellos respicit, nec totus videtur, nec totus non videtur. Sic, sic nimirum redemptor noster ante dubitantium oculos factus est, quia si miracula faciens nil pertulisset ut homo, plene eis apparuisset Deus, et rursus humana patiens, si nulla fecisset ut Deus, purus putaretur homo. Sed quia et divina fecit, et humana pertulit, quasi per fenestras vel per cancellos ad homines prospexit, ut Deus et appareret ex miraculis, et lateret ex passionibus, et homo cerneretur ex passionibus, sed tamen esse ultra hominem ex mira-

confusi nella loro perfidia, rimasero turbati, perché vedevano che era mortale colui che avevano creduto fosse venuto per la loro liberazione. Egli dunque che sta sulla porta, come è stato detto sopra, sembra che per una parte sia dentro, per un'altra fuori. Per cui neppure l'incredulità stessa dei giudei fu lasciata senza la manifestazione della forza divina. Vedendo i suoi miracoli, essi erano portati a credere, ma di fronte alla sua passione disdegnarono di credere Dio colui che vedevano nella carne mortale, per cui il dubbio impedì loro di conoscerlo. Vedevano che aveva fame e sete, che mangiava e beveva, si riposava e dormiva, e lo consideravano soltanto uomo. Vedevano che risuscitava i morti, mondava i lebbrosi, illuminava i ciechi, scacciava i demoni, e si rendevano conto che era più che uomo. Ma il pensiero che era uomo turbava il loro cuore di fronte ai miracoli. Perciò la santa Chiesa, ormai desiderosa di vederlo apertamente, con la voce della sposa dice: «Eccolo, egli stesso sta dietro il nostro muro» (*Cant.* 2, 9). Colui infatti che ha mostrato agli occhi degli uomini ciò che ha assunto della natura mortale, ed è rimasto invisibile in sé stesso, si è messo come dietro il muro per quanti cercano di vederlo apertamente, perché non si è dato a vedere in modo manifesto nella sua maestà. Si è messo come dietro il muro, lui che ha manifestato la natura dell'umanità che ha assunto ed ha occultato la natura della divinità agli occhi umani. Per cui lì si aggiunge: «Guarda attraverso le finestre, osserva attraverso le grate» (*Cant.* 2, 9). Chiunque guarda dalle finestre o dalle grate, non vede tutto né tutto rimane nascosto. Così, proprio così si è reso il nostro redentore agli occhi di quelli che dubitano; perché se compiendo i miracoli non avesse sofferto come uomo, sarebbe apparso pienamente Dio, e se al contrario, soffrendo come uomo, non avesse agito come Dio, sarebbe stato considerato puro uomo. Ma siccome compì azioni divine e subì vicende umane, ha guardato agli uomini come dalle finestre e attraverso le grate, così da apparire Dio per i miracoli e rimanere nascosto per le sofferenze; così da essere visto uomo per le sofferenze e tuttavia da non esse-

culis agnosceretur. Sed quia vir iste stare in porta dicitur, quaerendum nobis est utrum facie interius, et tergo exterius? Qua in re si ea quae sunt praemissa et subiuncta conspicimus, citius qualiter steterit invenimus. Prius enim dicitur: «Erat quasi aedificium civitatis vergentis ad Austrum, et introduxit me illuc». Et paulo post de eodem viro subditur: «Stabat autem in porta». Statimque subiungitur: «Et locutus est ad me idem vir».

16. Qui enim introducto propheta in aedificium stans in porta locutus est, profecto constat quia facie interius, et tergo exterius stetit. Sed introductus propheta, cui vir stans in porta locutus est, procul dubio faciem ad portam tenebat, unde verba loquentis audiebat. Quid est ergo, quod vir interius aspicit, propheta foris? Quid est quod eiusdem viri facies ad aedificium, prophetae vero oculi ad portam sunt, nisi quod unigenitus Patris idcirco incarnatus est, ut nos ad spiritale aedificium, id est ad sanctae ecclesiae fidem, introduceret? Cuius oculi aedificium suum semper aspiciunt, quia quantum quisque in virtutibus proficiat indesinenter attendunt. Propheta vero ad portam respicit, quia qui verba Dei audit semper oculos cordis ponere ad exitum debet, et sine cessatione meditari quando a praesenti vita exeat atque ad aeterna gaudia pertingat. Propter hoc quippe incarnatus est Deus, ut nos introducat ad fidem, et reducat ad speciem visionis suae. Unde in sancto quoque Evangelio veritas loquitur, dicens: «Per me si quis introierit, salvabitur, et ingredietur et egredietur, et pascua inveniet». Ingredietur videlicet ad fidem, egredietur autem ad speciem, pascua vero inveniet in aeterna satietate. Hinc etiam psalmista ait: «Dominus custodiat introitum tuum, et exitum tuum». Custodit enim Dominus uniuscuiusque animae introitum quo intrat ad fidem, exitum quoque quo exit ad speciem, ut neque intrans ecclesiam erroribus

re riconosciuto più che uomo per i miracoli. Ma poiché si dice che quest'uomo sta sulla porta, dobbiamo chiederci se ha la faccia rivolta all'interno e le spalle all'esterno. Ora, tenendo conto di quello che è stato detto prima e di quanto è stato aggiunto, subito si può scoprire la sua posizione. Prima si dice: «Sembrava costruita come una città esposta a mezzogiorno. Egli mi condusse là». E poco dopo dello stesso uomo si aggiunge: «Stava sulla porta». Subito si aggiunge ancora: «Quell'uomo medesimo mi disse» (*Ezech.* 40, 2-4).

16. È dunque chiaro che egli, introdotto il profeta e rivoltagli la parola stando sulla porta, stava con la faccia rivolta all'interno e le spalle all'esterno. Ma il profeta che era stato introdotto, al quale l'uomo rivolse la parola stando sulla porta, senza dubbio teneva la faccia rivolta alla porta da dove udiva provenire le parole a lui dirette. Cosa significa che l'uomo guarda dentro e il profeta fuori? Cosa significa che la faccia dell'uomo è rivolta verso l'edificio mentre gli occhi del profeta sono rivolti alla porta, se non che proprio per questo l'unigenito del Padre si è incarnato, per introdurci nell'edificio spirituale, cioè nella fede della santa Chiesa? I suoi occhi sono sempre rivolti al suo edificio, perché continuamente stanno attenti a quanto ognuno progredisce nelle virtù. Il profeta invece guarda verso la porta, perché chi ascolta le parole di Dio deve sempre rivolgere gli occhi del cuore all'uscita, e meditare continuamente a quando uscirà dalla vita presente e giungerà alle gioie eterne. Proprio per questo Dio si è incarnato, per introdurci alla fede e ricondurci alla bellezza della sua visione. Per cui anche nel santo Vangelo la verità ci rivolge queste parole: «Se uno entrerà attraverso di me, sarà salvo, ed entrerà e uscirà e troverà pascolo» (*Ev. Io.* 10, 9). Entrerà cioè nella fede, uscirà verso la visione, troverà pascolo nella pienezza eterna. Perciò anche il salmista dice: «Il Signore veglierà su di te, quando esci e quando entri» (*Ps.* 120, 8). Il Signore veglia su ogni anima, quando essa entra nella fede e quando esce verso la visione, affinché entrando nella Chiesa non inciampi negli errori e non venga

supplantetur, neque ab hac temporali ad aeternam exiens, ab antiquo hoste rapiatur. Propter hunc vero egressum nostrum quem cotidie debemus mente meditari, de redemptore nostro Paulus quoque loquitur, dicens: «Ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est. Exeamus igitur ad eum extra castra, improperium eius portantes. Non enim hic habemus manentem civitatem, sed futuram inquirimus». Vir itaque qui apparuit in porta stetit atque ita locutus est, quia mediator Dei et hominum Christus Iesus in ipso quoque passionis suae tempore praecepta vitae discipulis dedit, ut hi qui in eum credunt ad portam semper aspiciant, et, passionem eius sollicita consideratione pensantes, a suo quoque exitu cordis oculos non avertant. Nos quoque cum iam claustra carnis despicere, mortalitatis nostrae angustias per immortalitatis desiderium transire, ad supernae lucis libertatem tendere, ad caelestis patriae gaudia anhelare coeperimus, ad portam oculos tenemus, quia dum a sacramentis temporalibus transire ad aeterna cupimus, quasi iam praesenti vitae terga dedimus, et cordis faciem in desiderio nostri exitus habemus. Scriptum quippe est: «Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem». Sic itaque per contemplationem iam mente extra carnis angustias tendimus, adhuc tamen in sacramentis quae cognovimus ipsa carnali angustia intra portam tenemur.

17. Saepe namque animus ita in divina contemplatione suspenditur, ut iam se percipere de aeterna illa libertate quam «oculus non vidit, nec auris audivit», aliquid per quamdam imaginem laetetur, sed tamen, mortalitatis suae pondere reverberatus, ad ima relabitur et quibusdam poenae suae vinculis ligatus tenetur. Portae igitur intendit, qui verae libertatis suae gaudia conspicit iamque exire concupiscit, sed adhuc non

rapita dall'antico nemico uscendo da questa vita temporale per quella eterna. Su questa nostra uscita noi ogni giorno dobbiamo meditare, e a questo proposito anche Paolo parla del nostro redentore in questi termini: «Per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori della porta della città. Usciamo dunque anche noi dall'accampamento verso di lui, portando il suo obbrobrio, perché non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura» (*Ep. Hebr.* 13, 12-4). E così l'uomo che è apparso stava sulla porta e ha parlato in quel modo, perché il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, anche durante la sua passione, diede ai discepoli i precetti della vita, affinché quanti credono in lui tengano sempre lo sguardo rivolto alla porta e meditando assiduamente la sua passione, non distolgano gli occhi del cuore dalla loro uscita. Noi pure, da quando abbiamo cominciato a disprezzare la prigione della carne, a superare le angustie della nostra mortalità col desiderio dell'immortalità, a tendere alla libertà della luce superna, a desiderare ardentemente le gioie della patria celeste, teniamo gli occhi fissi alla porta; perché mentre desideriamo passare dai sacramenti temporali a quelli eterni, in qualche modo abbiamo già rivolto le spalle alla vita presente e teniamo il cuore nel desiderio della nostra uscita. Poiché sta scritto: «Il corpo corruttibile appesantisce l'anima e lo stare sulla terra abbatte il senso della vita con tutte le sue preoccupazioni» (*Sap.* 9, 15). E così attraverso la contemplazione[22] siamo ormai protesi con l'animo oltre le angustie della carne, e tuttavia nei sacramenti che abbiamo conosciuto siamo ancora trattenuti dentro la porta dall'angustia della carne.

17. Spesso infatti l'animo è talmente sospeso nella contemplazione divina, che già gioisce nel ricevere, mediante un'immagine, qualcosa di quella eterna libertà «che occhio non vide né orecchio udì» (*1 Ep. Cor.* 2, 9); ributtato tuttavia giù dal peso della propria mortalità, ricade in basso e rimane legato da certi vincoli della sua colpa. Guarda quindi verso la porta chi scorge le gioie della sua vera libertà e desidera ormai di uscire, ma ancora

valet. Hinc est quod Hebraicus populus, de Aegyptia servitute liberatus, cum loquente Deo columnam nubis cerneret, unusquisque in tabernaculi sui foribus stabat et adorabat. De quibus paulo superius dicitur: «Cum egrederetur Moyses ad tabernaculum, surgebat universa plebs, et stabat unusquisque in ostio papilionis sui». Ibi etenim stamus, ubi mentis oculos figimus. Unde Helias ait: «Vivit Dominus, in cuius conspectu sto». Ibi utique stabat, ubi cor fixerat. Quid est autem populum columnam nubis aspicere, et in tabernaculi sui foribus stare atque adorare, nisi quod humana mens cum superiora illa atque caelestia utcumque in aenigmate conspicit, iam claustra habitationis corporeae per sublevatam cogitationem exit, atque illum humiliter adorat, cuius etsi videre substantiam non valet, iam tamen eius potentiam per illuminationem spiritus miratur? Et cum Moyses tabernaculum ingreditur, eius terga populus aspicit et in papilionum suorum ostiis consistit, quia cum sanctus quisque praedicator alta de Deo loquitur, supernae habitationis iam utcumque tabernaculum ingreditur. Cuius praedicationis infirmi quique etsi virtutem plene pensare non possunt, tamen velut terga aspiciunt, quia postrema quae praevalent per intellectum sequuntur. Sed in ipsis quoque minimis quae capere sufficiunt iam de suis papilionibus quasi exeunt atque in ostiis stant, quia et habitacula carnis relinquere et ad illa aeternae vitae gaudia quae audiunt progredi conantur. Hinc est etiam quod Helias, cum vocem Domini secum loquentis audiret, in speluncae suae ostio stetisse describitur et faciem velasse, quia cum per contemplationis gratiam vox supernae intellegentiae sit in mente, totus homo iam intra speluncam non est, quia animum carnis cura non possidet, sed stat in ostio, quia mortalitatis angustias exire meditatur.

18. Sed iam qui in ostio speluncae consistit et verba Dei in

non vi riesce. Ecco perché quando il popolo ebraico, liberato dalla schiavitù egiziana, vedeva la colonna di nube mentre Dio parlava, ognuno stava all'ingresso della propria tenda e si prostrava in adorazione (cfr. *Ex.* 33, 10). Di essi poco prima si dice: «Quando Mosè usciva per recarsi alla tenda, tutto il popolo si alzava in piedi, stando ognuno all'ingresso della sua tenda» (*Ex.* 33, 8). In effetti noi stiamo dove fissiamo gli occhi dell'animo. Onde Elia dice: «Vive il Signore, alla cui presenza io sto» (*3 Reg.* 17, 1). Egli stava dove aveva fissato il cuore. Il fatto che il popolo guardava la colonna di nube e stava di fronte alla tenda e adorava, non significa forse questo? che l'animo umano quando contempla sia pure enigmaticamente quelle cose superiori e celesti, esce ormai dalla prigione dell'abitazione corporea[23] mediante un'altissima meditazione, e umilmente adora colui del quale, nella illuminazione dello spirito, ammira già la potenza, anche se non è ancora in grado di vederne l'essenza. E quando Mosè entra nella tenda, il popolo vede le sue spalle e ognuno si ferma all'ingresso della propria tenda, perché quando un santo predicatore dice cose elevate su Dio, in qualche modo entra già nel tabernacolo dell'abitazione superna. I più deboli, anche se non sono in grado di apprezzare la potenza della sua predicazione, tuttavia possono vederne, per così dire, le spalle, perché seguono con intelligenza le parole finali, che più contano. Ma anche in quelle minime cose che arrivano a capire, escono già dalle loro tende e si fermano sulle porte, perché si sforzano di lasciare le abitazioni della carne progredendo in quelle gioie della vita eterna di cui sentono parlare. Per questo anche Elia, sentendo la voce del Signore che gli parlava, si fermò all'ingresso della sua grotta e si coprì la faccia, e questo perché quando per la grazia della contemplazione si fa sentire nell'animo la voce dell'intelligenza suprema, allora l'uomo non è più tutto dentro la grotta, perché la preoccupazione della carne non possiede l'animo, ma sta sulla porta, poiché sta pensando di uscire dalle angustie della mortalità.

18. Ma chi sta già sulla porta della grotta ed accoglie le parole

aure cordis percipit, necesse est ut faciem velet, quia dum per supernam gratiam ad altiora intellegenda ducimur, quanto subtilius levamur, tanto semper per humilitatem nosmetipsos in intellectu nostro premere debemus, ne conemur «plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem», ne dum nimis invisibilia discutimus, aberremus, ne in illa natura incorporea corporei luminis aliquid quaeramus. Aurem enim intendere et faciem operire est vocem interioris substantiae audire per mentem, et tamen ab omni specie corporea oculos cordis avertere, ne quid sibi in illa corporale animus fingat, quae ubique tota et ubique incircumscripta est. Nos itaque, fratres carissimi, qui iam per redemptoris nostri mortem ac resurrectionem atque ad caelos ascensionem, gaudia aeterna didicimus, qui in testimonium divinitatis eius apparuisse exterius cives nostros angelos illius scimus, concupiscamus Regem, desideremus cives quos cognovimus, atque in hoc sanctae ecclesiae aedificio stantes oculos in porta teneamus; demus terga mentis huic corruptioni vitae temporalis, intendamus cordis faciem ad caelestis patriae libertatem. Sed ecce adhuc multa sunt quae nos de cura vitae corruptibilis premunt. Quia ergo perfecte exire non possumus, saltem in speluncae nostrae ostio stemus, exituri quandoque prospere per gratiam redemptoris nostri, qui vivit et regnat cum Patre in unitate Spiritus sancti Deus, per omnia saecula saeculorum. Amen.

Homiliae XL in evangelia

Homilia XXI

6. Duae etenim vitae erant, quarum unam novimus, alteram nesciebamus. Una quippe mortalis est, altera immortalis,

di Dio nell'orecchio del suo cuore, deve coprirsi la faccia; perché nella misura in cui dalla grazia divina siamo condotti ad intendere cose più elevate, quanto più siamo innalzati, tanto più per mezzo dell'umiltà dobbiamo contenere noi stessi nella nostra capacità intellettiva, per non credere di «sapere di più di quanto convenga, ma sapere nel modo giusto» (*Ep. Rom.* 12, 3). Quando discutiamo troppo le cose invisibili, corriamo il rischio di andare fuori strada cercando una qualche luce corporea in quella natura incorporea. Tendere l'orecchio e coprire la faccia, significa infatti ascoltare con l'animo la voce dell'essenza interiore, cercando di distogliere gli occhi del cuore da ogni bellezza corporea, affinché l'animo non si crei qualche immagine corporale in quella essenza, che è tutta dovunque e dovunque non circoscritta. E così, fratelli carissimi, noi che con la morte, la resurrezione e l'ascensione al cielo del nostro redentore abbiamo ormai conosciuto le gioie eterne, e sappiamo che per testimoniare la sua divinità sono apparsi visibilmente gli angeli nostri concittadini, ardentemente sospiriamo il Re, desideriamo i concittadini che abbiamo conosciuto, e stando in questo edificio della santa Chiesa, teniamo fissi gli occhi sulla porta, voltiamo le spalle dell'animo a questa corruzione della vita temporale, rivolgiamo la faccia del cuore alla libertà della patria celeste. Ma ecco che ancora ci assillano molte cose riguardanti questa vita corruttibile. Poiché dunque non possiamo ancora uscire del tutto, stiamo almeno sulla porta della nostra grotta, pronti ad uscire felicemente quando che sia, per la grazia del nostro redentore, che vive e regna col Padre nell'unità dello Spirito santo, per tutti i secoli dei secoli. Amen.

Quaranta omelie sui Vangeli[1]

Omelia 21

6. Esistevano infatti due forme di vita, una a noi nota, l'altra sconosciuta. Una è mortale, l'altra immortale, una di corruzione,

una corruptionis, altera incorruptionis; una mortis, altera resurrectionis. Sed venit mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, suscepit unam, et ostendit alteram. Unam pertulit moriendo, et ostendit alteram resurgendo. Si ergo nobis mortalem vitam scientibus resurrectionem promitteret carnis, et tamen hanc visibiliter non exhiberet, quis eius promissionibus crederet? Factus itaque homo apparuit in carne, mori dignatus est ex voluntate, resurrexit ex potestate, et ostendit exemplo quod nobis promisit in praemio. Sed fortasse aliquis dicat: «Iure ille surrexit qui, cum Deus esset, teneri a morte non potuit». Ad instruendam ergo ignorantiam nostram, ad roborandam infirmitatem nostram, suae resurrectionis exemplum nobis sufficere noluit. Solus in illo tempore mortuus est, et tamen solus minime resurrexit. Nam scriptum est: «Multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt». Ablata ergo sunt omnia argumenta perfidiae. Ne quis enim dicat: «Sperare de se non debet homo quod in carne sua exhibuit Deus homo». Ecce cum Deo homines resurrexisse cognoscimus, et quos puros homines fuisse non dubitamus. Si ergo membra nostri redemptoris sumus, praesumamus in nobis quod gestum constat in capite. Si multum nos abiicimus, sperare in nobis debemus nos membra ultima quod de membris eius superioribus audivimus.

7. [...] Hanc ergo resurrectionis eius gloriam, fratres charissimi, quae et prius demonstrabatur ex signo, et post patuit ex facto, tota mente diligamus, pro eius amore moriamur. Ecce in resurrectione auctoris nostri ministros eius angelos concives nostros agnovimus. Ad horum ergo civium illam frequentem solemnitatem festinemus. His, cum necdum visione possumus, desiderio et mente iungamur. Transmigremus a vitiis ad virtutes, ut in Galilaea redemptorem nostrum videre mereamur. Adiuvet omnipotens Deus ad vitam desiderium nostrum, qui pro nobis in mortem dedit unicum Filium suum,

l'altra di incorruttibilità, una di morte, l'altra di resurrezione. Ma venne il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo ne assunse una e mostrò l'altra. Con una affrontò la morte e ci mostrò l'altra con la resurrezione. Se a noi, che conosciamo una vita mortale, egli promettesse la resurrezione della carne senza visibilmente mostrarla, chi crederebbe alle sue promesse? Fattosi uomo, apparve nella carne, si degnò di morire per sua volontà, per suo potere resuscitò, e mostrò visibilmente ciò che ci aveva promesso in premio. Qualcuno forse dirà: «Giustamente egli risorse, perché essendo Dio non avrebbe potuto essere dominato dalla morte». Per istruirci nell'ignoranza, per soccorrerci nella fragilità, non volle offrirci soltanto l'esempio della sua resurrezione. Morì solo in quel tempo e tuttavia non volle egli solo risorgere. Dice infatti il Vangelo: «Molti corpi di giusti che erano morti resuscitarono» (*Ev. Matth.* 27, 52)[2]. Crollano quindi tutti gli argomenti della diffidenza. Nessuno dica: «L'uomo non deve sperare per sé ciò che poté compiere nella sua carne l'Uomo-Dio». Sappiamo infatti che anche uomini, e certo dotati solo dell'umana natura, sono risorti con Cristo. Se siamo membra del nostro redentore, dobbiamo presumere che possa compiersi per noi ciò che avvenne in Cristo, nostro capo. Se ci prende un sentimento di avvilimento, dobbiamo sperare che si compirà in noi, membra ultime di Cristo, ciò che sappiamo essere accaduto delle sue membra superiori[3].

7. [...] Inneggiamo con tutto il cuore, fratelli carissimi, a questa gloria della sua resurrezione, prima adombrata nei segni[4] e poi chiara nei fatti, e accettiamo di morire per suo amore. In questa resurrezione del nostro Dio abbiamo visto gli angeli, suoi ministri, concittadini nostri. Affrettiamoci per arrivare al tripudio di gioia di questi abitanti del cielo e uniamoci a loro nel desiderio dell'anima, non potendo ancora essere ammessi alla visione. Abbandoniamo i vizi e diamoci alle virtù per meritare di vedere in Galilea[5] il redentore nostro. L'onnipotente Iddio orienti col suo aiuto verso la vita il nostro desiderio, avendo egli per noi dato al-

Dominum nostrum Iesum Christum, qui cum eo vivit et regnat Deus in unitate Spiritus sancti, per omnia saecula saeculorum. Amen.

Homilia XXV

1. Maria Magdalene, quae fuerat in civitate peccatrix, amando veritatem, lavit lacrimis maculas criminis: et vox veritatis impletur, qua dicitur: «Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum». Quae enim prius frigida peccando remanserat, postmodum amando fortiter ardebat. Nam postquam venit ad monumentum, ibique corpus dominicum non invenit, sublatum credidit, atque discipulis nuntiavit. Qui venientes viderunt, atque ita esse ut mulier dixerat crediderunt. Et de eis protinus scriptum est: «Abierunt ergo discipuli ad semetipsos». Ac deinde subiungitur: «Maria autem stabat ad monumentum foris plorans».

Qua in re pensandum est huius mulieris mentem quanta vis amoris accenderat, quae a monumento Domini, etiam discipulis recedentibus, non recedebat. Exquirebat quem non invenerat, flebat inquirendo, et amoris sui igne succensa, eius quem ablatum credidit ardebat desiderio. Unde contigit ut eum sola tunc videret, quae remansit ut quaereret, quia nimirum virtus boni operis perseverantia est, et voce veritatis dicitur: «Qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit». Et praecepto legis cauda hostiae in sacrificio iubetur offeri. In cauda quippe finis est corporis; et ille bene immolat, qui sacrificium boni operis usque ad finem debitae perducit actionis. Hinc Ioseph inter reliquos fratres talarem tunicam habuisse describitur. Tunica quippe usque ad talum est opus bonum usque ad consummationem.

la morte l'unigenito suo, Gesù Cristo nostro Signore, che vive e regna con lui, Dio, nell'unione con lo Spirito santo, per tutti i secoli dei secoli. Amen.

Omelia 25[1]

1. Maria Maddalena che aveva condotto nella città una vita di peccato, amando la verità lavò con le lacrime le macchie delle colpe. Si adempie quindi la parola della verità che dice: «Le sono stati perdonati molti peccati perché ha molto amato» (*Ev. Luc.* 7, 47). Prima era rimasta insensibile, a motivo dei peccati, poi, spinta dall'amore, ardeva in cuor suo. Venne infatti al sepolcro e non trovando il corpo del Signore, pensò fosse stato portato via e così disse ai discepoli che, venuti per constatarlo, prestarono fede alle sue parole. Il Vangelo dice di loro: «I discepoli dunque tornarono a casa» (*Ev. Io.* 20, 10) e subito soggiunge: «Maria invece stava vicino al sepolcro, fuori, in pianto» (*Ev. Io.* 20, 11).

Nell'atteggiamento di questa donna vediamo la grande forza dell'amore che agiva nella sua anima e la teneva presso il sepolcro anche dopo che i discepoli si erano allontanati. Cercava nel pianto chi non aveva potuto trovare e, spinta dal fuoco dell'amore per lui, ardeva nel desiderio di lui, ritenendo che fosse stato portato via. Avvenne perciò che poté vederlo lei sola che era rimasta per cercarlo, perché la virtù tipica dell'azione buona è la perseveranza, come dice la voce stessa della verità: «Chi avrà perseverato sino alla fine, resterà salvo» (*Ev. Matth.* 10, 22). La legge comanda che nel sacrificio sia offerta la coda della vittima[2]. La coda è l'estremità del corpo e l'immolazione perfetta è compiuta da chi attua il sacrificio dell'opera buona sino al termine di ciò che deve compiere. Per questo si dice che Giuseppe, unico tra i fratelli, ebbe una tunica talare (cfr. *Gen.* 37, 23), la quale, lunga fino all'estremità della persona, simboleggia l'opera buona compiuta in modo perfetto.

2. Sed Maria, cum fleret, inclinavit se, et prospexit in monumentum. Certe iam monumentum vacuum viderat, iam sublatum Dominum nuntiaverat; quid est quod se iterum inclinat, iterum videre desiderat? Sed amanti semel aspexisse non sufficit, quia vis amoris intentionem multiplicat inquisitionis. Quaesivit ergo prius, et minime invenit; perseveravit ut quaereret, unde et contigit ut inveniret, actumque est ut desideria dilata crescerent, et crescentia caperent quod invenissent. Hinc est enim quod de eodem sponso ecclesia in Canticis canticorum dicit: «In lectulo meo per noctes quaesivi quem diligit anima mea; quaesivi illum, et non inveni. Surgam, et circuibo civitatem, per vicos et plateas quaeram quem diligit anima mea». Quae defectum quoque inventionis ingeminat, dicens: «Quaesivi illum, et non inveni». Sed quia diu inventio se non elongat, si inquisitio non desistat, adiungit: «Invenerunt me vigiles qui custodiunt civitatem: "Num quem diligit anima mea, vidistis?". Paululum cum pertransissem eos, inveni quem diligit anima mea». Dilectum namque in lectulo quaerimus, quando in praesentis vitae aliquantula requie redemptoris nostri desiderio suspiramus. Per noctem quaerimus, quia etsi iam in illo mens vigilat, tamen adhuc oculus caligat. Sed qui dilectum suum non invenit, restat ut surgat, et civitatem circumeat, id est sanctam electorum ecclesiam mente et inquisitione percurrat; per vicos eum et plateas quaerat, id est per angusta et lata gradientes aspiciat, ut si qua in eis valeat invenire eius vestigia exquirat, quia sunt nonnulli, etiam vitae saecularis, qui imitandum aliquid habeant de actione virtutis. Quaerentes autem nos vigiles inveniunt qui custodiunt civitatem, quia sancti patres, qui ecclesiae statum custodiunt, bonis nostris studiis occurrunt, ut suo vel verbo vel scripto nos doceant. Quos cum paululum pertransimus, invenimus quem diligimus, quia redemptor noster etsi humilitate homo inter homines, divinitate tamen super homines fuit. Cum ergo transeuntur vigiles, dilectus inve-

2. Maria, in pianto, si chinò e guardò nel sepolcro. Certo aveva già visto il sepolcro vuoto ed aveva già detto che il Signore era stato portato via: perché allora si chinò di nuovo e desiderò ancora vedere? A lei che amava non bastò lo sguardo dato una sola volta, perché la forza dell'amore intensifica l'impegno della ricerca. Cercò dunque una prima volta ma invano, perseverò nella ricerca e le fu dato trovare. Avvenne che il desiderio, per l'attesa, si intensificò e così poté incontrare quello che ricercava. Questo è il significato delle espressioni che la Chiesa applica allo sposo del Cantico dei cantici: «Nel mio giaciglio, durante le notti, ho cercato l'amore dell'anima mia; l'ho cercato senza poterlo trovare. M'alzerò, farò il giro della città e cercherò l'amore dell'anima mia nei quartieri e sulle piazze» (*Cant.* 3, 1-2). Viene ripetuto il lamento per la vana ricerca: «L'ho cercato senza poterlo trovare» (*Cant.* 3, 2). Siccome però si giunge a trovare insistendo nella ricerca, leggiamo ancora: «Mi trovarono le sentinelle che stanno a guardia della città: "Avete visto l'amore dell'anima mia?". Passai oltre un poco e trovai colui per cui ardeva il mio cuore» (*Cant.* 3, 3-4). Cerchiamo nel giaciglio la persona amata, quando nella breve pace della vita presente aneliamo, col desiderio, al redentore. Lo cerchiamo nella notte, perché anche se in lui l'anima è vigile, l'occhio tuttavia è ancora offuscato. Chi poi non trova la persona amata, deve alzarsi e cercare nella città, cioè indagare con anima attenta nella santa Chiesa degli eletti; nei quartieri e sulle piazze, osservare cioè chi attraversa i luoghi stretti e quelli ampi, per vedere se è possibile scoprire qualche sua orma, perché alcuni, anche nella vita del secolo, possono offrire esempi da imitare nell'esercizio della virtù. Nella ricerca incontriamo le sentinelle che stanno a guardia della città, perché i santi padri, custodi della Chiesa, vengono incontro ai nostri buoni desideri per istruirci con le loro parole e con gli scritti. Se li oltrepassiamo un poco, troviamo la persona amata, perché il nostro redentore, pur essendo per umiltà uomo tra gli uomini, è al di sopra di loro per la divinità. Quando le sentinelle sono oltrepassate si trova la persona amata,

nitur, quia cum prophetas et apostolos infra ipsum esse conspicimus, illum qui natura Deus est esse supra homines consideramus. Prius ergo non inveniendus quaeritur, ut post inventus strictius teneatur. Sancta enim desideria, ut praediximus, dilatione crescunt. Si autem dilatione deficiunt, desideria non fuerunt. Hoc amore arsit, quisquis ad veritatem pertingere potuit. Hinc namque David ait: «Sitivit anima mea ad Deum vivum, quando veniam et apparebo ante faciem Dei?». Hinc nos admonet, dicens: «Quaerite faciem eius semper». Hinc propheta ait: «Anima mea desideravit te in nocte, sed et spiritu meo in praecordiis meis de mane vigilabo ad te». Hinc iterum ecclesia in Canticis canticorum dicit: «Vulnerata charitate ego sum». Iustum quippe est ut ex visione medici pertingat ad salutem, quae per aestum eius desiderii vulnus amoris portat in pectore. Hinc rursus ait: «Anima mea liquefacta est, ut dilectus locutus est». Mens namque hominis Conditoris sui speciem non quaerentis male dura est, quia in semetipsa remanet frigida. At si ardere iam ex desiderio coeperit ad sequendum quem diligit, liquefacta per ignem amoris currit. Fit desiderio anxia, vilescunt in saeculo cuncta quae placebant, nihil est quod extra Conditorem libeat, et quae prius delectabant animum, fiunt postmodum vehementer onerosa. Nihil eius moestitiam consolatur, quousque adhuc qui desideratur non aspicitur. Moeret mens, lux ipsa fastidio est; talique igne in mente decoquitur rubigo culpae, et succensus animus quasi auri more, quia per usum speciem perdidit, per incendium clarescit.

3. Ista itaque quae sic amat, quae se ad monumentum quod perspexerat iterum inclinat, videamus quo fructu vis amoris in ea ingeminat opus inquisitionis.

Sequitur: «Vidit duos angelos in albis, sedentes, unum ad caput, et unum ad pedes, ubi positum fuerat corpus Iesu». Quid est quod in loco dominici corporis duo angeli videntur,

perché quando vediamo che i profeti e gli apostoli sono sotto di lui, ci accorgiamo che egli, Dio per natura, è al di sopra degli uomini. Lo cerchiamo quindi prima, senza trovarlo, per tenerlo poi con affetto maggiore una volta trovato. I santi desideri infatti, come abbiamo detto sopra, si intensificano nell'attesa, e se ciò non avviene, significa che non si trattò di veri desideri. Provò questo ardente amore chiunque riuscì a giungere alla verità. Così Davide che esclama: «L'anima mia ebbe sete del Dio vivente: quando andrò a contemplare il volto di Dio?» (*Ps.* 41, 3). Ci esorta con queste parole: «Cercate sempre il suo volto» (*Ps.* 104, 4). Dice il profeta: «L'anima mia ti desiderò nella notte, ma anche l'intimo del mio spirito fin dal mattino sarà in cerca di te» (*Is.* 26, 9). Ed ancora la Chiesa afferma nel Cantico dei cantici: «Io sono ferita d'amore» (ved. *Cant.* 4, 9)[3]. È giusto allora che vedendo il medico ritrovi la guarigione, ella che porta nel cuore la ferita dell'amore per l'ardente desiderio di lui. Di nuovo leggiamo: «L'anima mia venne meno, come l'amor mio parlò» (*Cant.* 5, 6). Infatti l'anima dell'uomo che non cerca di contemplare il suo Creatore resta intimamente insensibile e fredda. Ma se incomincia ad ardere per il desiderio di seguire l'amato, lo cerca senza tregua, disfatta dal fuoco dell'amore. Il desiderio diventa ansia, i beni terreni, prima bramati, perdono il loro fascino, nulla più attira tranne il Creatore, e un sentimento di tedio avvolge tutto ciò che prima attirava l'anima[4]. Nulla consola la sua tristezza fino a quando può incontrare l'oggetto dei suoi desideri. L'anima è nella mestizia e la luce stessa dà fastidio, le scorie del peccato vengono distrutte dal fuoco, e l'animo, purificato come l'oro dopo aver perso il suo splendore per l'uso, brilla di luce per questo fuoco d'amore.

3. Vediamo con che risultato la forza dell'amore intensifica la ricerca in questa donna, che ama con tanto ardore, che si china ancora sul sepolcro che già aveva esaminato.

Leggiamo: «Vide due angeli vestiti di bianco, seduti l'uno al capo e l'altro ai piedi, dove era stato posto il corpo di Gesù» (*Ev. Io.* 20, 12). Che significa questa presenza dei due angeli dove era

unus ad caput, atque alius ad pedes sedens, nisi quia Latina lingua angelus nuntius dicitur, et ille ex passione sua nuntiandus erat, qui et Deus est ante saecula, et homo in fine saeculorum? Quasi ad caput sedet angelus, cum per apostolum Ioannem praedicatur quia «in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum». Et quasi ad pedes sedet angelus, cum dicit: «Verbum caro factum est, et habitavit in nobis». Possumus etiam per duos angelos duo Testamenta cognoscere, unum prius, et aliud sequens. Qui videlicet angeli per locum dominici corporis sibimet sunt coniuncti, quia nimirum utraque Testamenta, dum pari sensu incarnatum et mortuum ac resurrexisse Dominum nuntiant, quasi Testamentum prius ad caput, et Testamentum posterius ad pedes sedet. Unde et duo cherubim quae propitiatorium tegunt sese invicem aspiciunt versis vultibus in propitiatorium. Cherubim quippe plenitudo scientiae dicitur. Et quid per duo cherubim nisi utraque Testamenta signantur? Quid vero per propitiatorium nisi incarnatus Dominus figuratur? De quo Ioannes ait: «Ipse est enim propitiatio pro peccatis nostris». Et dum Testamentum Vetus hoc faciendum denuntiat quod Testamentum Novum de Domino factum clamat, quasi utraque cherubim se invicem aspiciunt, dum vultus in propitiatorium vertunt, quia dum inter se positum incarnatum Dominum vident, a suo aspectu non discrepant, quae dispensationis eius mysterium concorditer narrant. [...]

6. Sed cur tangi non debeat ratio quoque additur cum subinfertur: «Nondum enim ascendi ad Patrem meum». In corde etenim nostro tunc Iesus ad Patrem ascendit, cum aequalis creditur Patri. Nam quisquis eum aequalem Patri non credit, adhuc in eius pectore ad Patrem Dominus non ascendit. Ille ergo Iesum veraciter tangit, qui Patri Filium coaeternum credit. In corde etenim Pauli iam ad Patrem Iesus ascenderat, cum idem Paulus dicebat: «Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo». Unde Ioannes

stato posto il corpo del Signore, uno al capo e l'altro ai piedi, se non che doveva essere annunciato nella sua passione (in latino, infatti, angelo significa messaggero) colui che era Dio prima dei secoli e uomo alla fine dei tempi? L'angelo che siede al capo richiama l'affermazione dell'apostolo Giovanni: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio» (*Ev. Io.* 1, 1). Quello che siede ai piedi ricorda l'altro passo giovanneo: «Il Verbo si fece carne ed abitò fra noi» (*Ev. Io.* 1, 14). Nei due angeli possiamo anche riconoscere i due Testamenti, quello antico e quello nuovo. Questi angeli si sono riuniti nel luogo dove c'era il corpo del Signore, perché senza dubbio dei due Testamenti che parimenti annunciano insieme l'incarnazione, la morte e la resurrezione del Signore, si può dire che l'antico siede al capo e il nuovo ai piedi. Così anche i due cherubini si guardano a vicenda coi volti verso il propiziatorio che essi coprono[5]. Cherubino significa pienezza di scienza[6]. Ed allora i due cherubini cosa indicano se non i due Testamenti? E il propiziatorio di chi è simbolo se non del Verbo fatto carne? Del quale Giovanni scrive: «Egli infatti è propiziazione per i nostri peccati» (*1 Ep. Io.* 2, 2). L'antico Testamento che annuncia ciò che si sarebbe compiuto e il nuovo che proclama attuate nel Signore le promesse, sono come i due cherubini che si guardano a vicenda mentre rivolgono lo sguardo al propiziatorio. Essi infatti contemplando il Verbo incarnato posto fra loro, non tolgono lo sguardo da lui, perché narrano in modo concorde il mistero del suo sacrificio. [...]

6. Il motivo per cui non doveva essere toccato[7] è spiegato anche dalle parole che seguono: «Non sono infatti ancora salito al Padre mio» (*Ev. Io.* 20, 17). Gesù nel nostro cuore sale al Padre quando è creduto eguale a lui. Se uno non lo crede eguale al Padre, nel suo cuore il Signore ancora non è salito al Padre. Tocca veramente Gesù chi crede il Figlio coeterno al Padre. Nel cuore di Paolo Gesù era già salito al Padre, come risulta dalle sue parole: «Essendo egli nella forma di Dio, non ritenne una rapina questo essere eguale a Dio» (*Ep. Phil.* 2, 6). Anche Giovanni toccò il no-

quoque redemptorem nostrum manu fidei tetigit, qui ait: «In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt». Tangit ergo Dominum, qui eum Patri aeternitate substantiae aequalem credit. Sed fortasse aliquis tacita quaestione pulsatur quomodo Filius Patri esse aequalis possit. Qua in re humana natura quod admirando comprehendere non valet, restat ut hoc sibi esse credibile ex admiratione alia sciat. Habet namque quod ad haec sibi sub brevitate respondeat. Constat enim quia ipse creavit matrem in cuius virgineo utero ex humanitate crearetur. Quid ergo mirum si aequalis est Patri, qui prior est matre? Paulo quoque attestante didicimus: «Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam». Qui ergo Filium minorem putat, Patri specialiter derogat, cuius sapientiam ei esse inaequalem fatetur. Quis etenim homo potens aequanimiter ferret, si quis ei diceret: «Magnus quidem es, sed tamen sapientia tua te minor est»? Ipse quoque Dominus dicit: «Ego et Pater unum sumus». Et rursus ait: «Pater maior me est». De quo etiam scriptum est, quia «subditus erat parentibus suis». Quid ergo mirum si ex humanitate sua minorem se Patre asserit in coelo, ex qua subiectus erat etiam parentibus in terra? Ex qua humanitate nunc Mariae dicitur: «Vade ad fratres meos, et dic eis: "Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum"». Cum «meum» dicat et «vestrum», cur non communiter dicit nostrum? Sed distincte loquens indicat quia eumdem Patrem et Deum dissimiliter habeat ipse quam nos. «Ascendo ad Patrem meum», videlicet per naturam; «et Patrem vestrum», per gratiam. «Ad Deum meum», quia descendi; «ad Deum vestrum», quia ascendetis. Quia enim et ego homo, Deus mihi est; quia vos ab errore liberati, Deus est vobis. Distincte ergo mihi Pater et Deus est, quia quem ante saecula Deum genuit,

stro redentore colla mano della fede, quando affermò: «In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Questi era in principio presso Dio e tutto fu creato per mezzo di lui» (*Ev. Io.* 1, 1-3). Tocca quindi il Signore chi lo crede eguale al Padre per l'eternità della sostanza. Qualcuno potrà forse nell'intimo sentire questo problema: come può il Figlio essere eguale al Padre? Se nella presente questione la natura umana non riesce a comprendere il mistero che si presenta, è necessario che cerchi di capirlo constatando un altro fatto prodigioso. C'è infatti una risposta che si può dare con brevità a questa domanda. Sappiamo che egli stesso creò la madre, nel cui utero verginale potesse essere creato secondo l'umanità. Che meraviglia dunque se è eguale al Padre chi è prima della madre? Per l'affermazione di Paolo abbiamo conosciuto «Cristo, che è la potenza e la sapienza di Dio» (*1 Ep. Cor.* 1, 24). Quindi chi giudica minore il Figlio, rende specifica ingiuria al Padre, perché afferma che la sua sapienza non gli è eguale. Quale uomo potente sopporterebbe senza scomporsi di sentirsi dire: «Tu sei certamente grande, ma la tua sapienza è minore di te»? Il Signore stesso dice: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (*Ev. Io.* 10, 30). E di nuovo: «Il Padre è più grande di me» (*Ev. Io.* 14, 28). Di Cristo leggiamo anche che «era sottomesso ai genitori» (*Ev. Luc.* 2, 51). Che meraviglia, dunque, se afferma di essere minore del Padre in cielo, per la sua umanità, in forza della quale stava sottomesso anche ai genitori sulla terra? Ancora per la sua umanità dice a Maria: «Va' dai miei fratelli e di' loro: "Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro"» (*Ev. Io.* 20, 17). Perché dice «mio» e «vostro» e non invece, comprendendo tutti, nostro? Distinguendo, invece, afferma di avere il medesimo Padre e il medesimo Dio, ma per titoli diversi rispetto a noi. «Salgo al Padre mio», in forza della natura, e «Padre vostro», per la grazia. «Al mio Dio», perché io discesi, «al Dio vostro», perché voi salirete. Siccome io pure sono uomo, egli è il mio Dio; siccome voi siete liberati dall'errore, egli è il vostro Dio. In modo diverso quindi egli è Padre e Dio per me, perché mi ha

hominem in fine saeculorum mecum creavit. «Venit Maria Magdalene annuntians discipulis: "Quia vidi Dominum, et haec dixit mihi"». Ecce humani generis culpa ibi absciditur unde processit. Quia enim in paradiso mulier vivo propinavit mortem, a sepulcro mulier viris annuntiat vitam; et dicta sui vivificatoris narrat, quae mortiferi serpentis verba narraverat. Ac si humano generi non verbis Dominus, sed rebus dicat: «De qua manu vobis illatus est potus mortis, de ipsa suscipite poculum vitae».

generato Dio prima dei secoli e con me mi ha creato uomo alla fine dei secoli. «Venne Maria Maddalena a riferire ai discepoli: "Ho visto il Signore e mi ha detto queste cose"» (*Ev. Io.* 20, 18). La colpa del genere umano è troncata dove aveva avuto origine. Come nel Paradiso la donna aveva somministrato all'uomo la morte, dal sepolcro una donna annunciò agli uomini la vita e riferisce le parole di chi le dà la vita, mentre l'altra donna aveva annunciato le parole del serpente che dava la morte[8]. Come se all'umanità il Signore non a parole ma coi fatti dicesse: «Da quella mano stessa che vi aveva dato il veleno della morte, ricevete ora la bevanda della vita».

Venanzio Fortunato

Nato a Valdobbiadene, vicino a Treviso, verso il 540, Venanzio Fortunato aveva avuto una buona istruzione di grammatica, retorica e metrica, studiando a Ravenna: qui si conservava, forse più che in altre città, prima che gran parte dell'Italia venisse occupata dai Longobardi, la buona tradizione della scuola antica. Colpito ancora giovane da una malattia agli occhi, si riteneva guarito per intercessione di san Martino e per questo nel 565 lasciò Ravenna e si mosse in pellegrinaggio verso Tours. Sulla via di ritorno, verso il 567, volle passare per Poitiers, per venerare la tomba del celebre vescovo Ilario: ma divenuto amico della regina Radegonda vi si stabilì; più tardi, dopo il 587, fu eletto vescovo della città. A Poitiers morì nel 601.

Il rapporto con Radegonda è capitale per comprendere la personalità e la stessa poesia di Venanzio Fortunato. La regina, che le fonti dicono bellissima, era una principessa turingia, prigioniera di guerra del re di Neustria Clotario, che la volle poi sposare. Ma dopo qualche anno aveva lasciato la corte, e costretto il vescovo Medardo a consacrarla religiosa, era entrata infine nel monastero costruito per lei a Poitiers. Il fascino della gran donna su Venanzio Fortunato fu fulmineo. Con lei, come con la più giovane Agnese, messa da Radegonda al governo del monastero, Fortunato intrecciò tra l'altro una corrispondenza poetica, che si chiuse solo con la morte della donna nel 587: una corrispondenza che documenta un singolare rapporto d'amore. Radegonda fu amata dal poeta come la migliore madre-sorella-moglie, con un amore profondo che proprio perché aveva un autentico significato spirituale doveva manifestarsi con il linguaggio dell'eros.

Venanzio Fortunato è stato chiamato il primo poeta del Medioevo e la sua una poesia d'occasione. È in ogni caso una poesia che affascinò i primi secoli medievali: entro una struttura versificatoria piuttosto sapiente, egli seppe celebrare santi, nobili, re, e mettere in versi le situazioni quotidiane più diverse. Molti suoi poemi sono vite di santi (altre sono in prosa), tra i quali il più impegnativo e di largo re-

spiro è la *Vita sancti Martini*. Ma le sue cose migliori sono le composizioni brevi, ricche di immagini, ben ritmate, come un dolce canto che sorge da qualsiasi oggetto preso a narrare: la bellezza della natura o della donna, la gloria di un re o un piccolo regalo di Radegonda, un avvenimento contemporaneo o un grande fatto del passato. Quando verso il 570 arrivarono a Poitiers le reliquie della croce di Cristo, che l'imperatore Giustino II aveva donato a Radegonda, Venanzio Fortunato scrisse sei poesie a esaltazione della croce, che ebbero, soprattutto due, una straordinaria fortuna. L'inno *Vexilla regis prodeunt*, che accompagnava probabilmente la processione con le reliquie, entrò infatti nella liturgia della passione e fu cantato per tutti i secoli medievali e oltre (Dante lo usa a rovescio per indicare il vessillo di Lucifero in *Inferno* 34, 1), e l'inno *Pange lingua gloriosi proelium certaminis*, che ebbe analoga sorte e moltissime imitazioni e riprese, tra cui il *Pange lingua gloriosi corporis mysterium* composto da Tommaso d'Aquino nel 1264 per la nuova festa del *Corpus Domini*. Del resto già Paolo Diacono, recandosi a Poitiers tra il 782 e il 786, aveva reso onore alla grande fama del poeta, ponendo in evidenza nella sua *Historia Langobardorum* (II 13) il *dulce melos* di Fortunato e definendo la sua poesia come dettata *suavi et diserto sermone*.

I due inni alla croce di Cristo, che qui riportiamo, sono anche una testimonianza cristologica. Sebbene in essi la croce appaia come il luogo della tortura e della terribile morte di Cristo, ogni componente tragica viene rimossa, e il dolore dell'uomo-Dio viene cantato in toni dolcissimi (*dulce lignum dulce clavo dulce pondus sustinens*). Quel legno visto come il nuovo albero della creazione dopo l'albero intoccabile e mortifero dell'Eden, diventa il trofeo di una vittoria: la croce è un «albero bello e splendente», un «albero fortunato», un «trono», il luogo di un trionfo. Cristo è il figlio del Padre divino, che si è fatto uomo, ha sofferto ed è morto, ma questa morte è fonte di vita, di gioia, di gloria. È la gloria di Cristo, che la sua crocifissione testimonia. In questi termini Venanzio Fortunato trasmette ai secoli medievali un'immagine poetica di Cristo crocifisso in cui la gloria vince la morte, la dolcezza e l'incanto vincono la compassione, lo sgomento e il dolore.

Il testo latino dei due inni è quello stabilito da Fr. Leo, *Auctores Antiquissimi*, IV 1 (*Monumenta Germaniae Historica*), Berolini 1881, pp. 34-5 (*Vexilla regis prodeunt*: II 6), e pp. 27-8 (*Pange lingua*: II 2). Del primo si può leggere una traduzione italiana in *Poesia latina medievale*, a c. di G. Vecchi, Parma 1952, pp. 23-5.

Bibliografia: le opere di Venanzio Fortunato sono state nel loro insieme edite, più recentemente, nei *Monumenta Germaniae Historica*: le poesie a cura di

Fr. Leo (1881), le prose a cura di B. Krusch (1885), nei volumi IV 1 e IV 2 degli *Auctores Antiquissimi* (ed. anastatica 1981); pochi altri testi sono stati editi posteriormente. Una rassegna di studi, di modesta utilità, è quella di L. Navarra, «Venanzio Fortunato: stato degli studi e proposte di ricerca», in *La cultura in Italia fra Tardoantico e Alto medioevo* II, Roma 1981, pp. 605-10. Bisogna ancora ricorrere ad alcune monografie e storie letterarie, spesso invecchiate nei dati e nell'impostazione, quali:

W. Meyer, *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus*, Berlin 1901;
M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* I, München 1911;
R. Köbner, *Venantius Fortunatus, seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowingerreiches*, Leipzig 1915;
D. Tardi, *Fortunat. Étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne*, Paris 1927;
S. Blomgren, *Studia Fortunatiana* I, Uppsala 1933.

Mancando una monografia recente su Venanzio Fortunato, si vedano alcuni saggi o capitoli in storie letterarie o in raccolte di lavori, quali:

F.J.E. Raby, *A History of Christian-Latin Poetry*, Oxford 1957[2];
R.R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident* II, Paris 1960;
P. Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, Oxford 1968[2];
F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* I, München 1975;
J. Szövérffy, *Hymns of the Holy Cross*, Brookline-Leiden 1976;
G. Vinay, *Alto Medioevo latino*, Napoli 1978;
M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome 1981.

Si possono poi vedere, tra i numerosi studi particolari, alcuni più recenti:

S. Blomgren, *Fortunatus cum elogiis collatus. De cognatione quae est inter carmina Venantii Fortunati et poesin epigraphicam Christianam*, «Eranos» 71 (1973), pp. 95-111;
J. Fontaine, «Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat», in *La christianisation des pays entre Loire et Rhin*, Paris 1976, pp. 113-40;
F.E. Consolino, *«Amor spiritualis» e linguaggio elegiaco nei «Carmina» di Venanzio Fortunato*, «Annali della Scuola normale superiore di Pisa» 7 (1977), pp. 1351-68;
J. Clouet, *Amour divin, poésie et gourmandise: Radégonde et Fortunat (Poitiers, VI[e] siècle)*, «Aguiaine» 13 (1979), pp. 95-7, 198-204, 265-72;
L. Navarra, *A proposito del «Navigio suo» di Venanzio Fortunato*, «Studi storico-religiosi» 3 (1979), pp. 61-131;
M.I. Campanale, *Il «De virginitate» di Venanzio Fortunato (Carm. 8, 3 Leo): un epitalamio mistico*, «Invigilata Lucernis. Rivista dell'Istituto di Latino dell'Università di Bari» 2 (1980), pp. 75-128;
R. Collins, «Observations on the Form, Language and Public of the Prose Biographies of Venantius Fortunatus in the Hagiography of Merovingian Gaul», in *Columbanus and Merovingian Monasticism*, Oxford 1981, pp. 105-31;

S. Blomgren, *Bemerkungen zur Gelesuintha-Elegie des Venantius Fortunatus*, «Eranos» 81 (1983), pp. 131-8;
C. Leonardi, «Fortunato e Baudonivia», in *Aus Kirche und Reich... Festschrift für Friedrich Kempf*, Sigmaringen 1983, pp. 23-32;
B. Brennan, *The Image of the Frankish Kings in the Poetry of Venantius Fortunatus*, «Journal of Medieval History» 10 (1984), pp. 1-11;
A. Quacquarelli, «Poesia e retorica in Venanzio Fortunato», in *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica*, Messina 1984, pp. 431-65;
S. Wemple, *Contributi culturali e spirituali delle comunità religiose femminili nel regno merovingio (500-750)*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo» 91 (1984), pp. 317-36.

Per il culto attribuito a Venanzio Fortunato si veda:
B. de Gaiffier, *S. Venance Fortunat, évêque de Poitiers. Les témoignages de son culte*, «Analecta Bollandiana» 70 (1952), pp. 262-84.

Hymnus in honore sanctae crucis

Vexilla regis prodeunt,
fulget crucis mysterium,
quo carne carnis conditor
suspensus est patibulo.

Confixa clavis viscera
tendens manus, vestigia
redemptionis gratia
hic immolata est hostia.

Quo vulneratus insuper
mucrone diro lanceae,
ut nos lavaret crimine,
manavit unda et sanguine.

Inpleta sunt quae concinit
David fideli carmine,
dicendo nationibus:
regnavit a ligno deus.

Arbor decora et fulgida,
ornata regis purpura,
electa digno stipite
tam sancta membra tangere!

Inno in onore della santa croce

Avanza il vessillo del re[1],
rifulge il mistero della croce,
per cui il creatore della carne
fu per la carne appeso ad un patibolo.

Le membra trafitte dai chiodi,
le mani, i piedi distesi,
qui fu immolata la vittima
per la nostra redenzione.

E in più ferito ancora
dalla crudele lancia
per lavarci del nostro delitto
versò sangue con acqua[2].

Quello che cantò David
nel suo canto profetico[3], si compie,
quando disse alle genti:
da un tronco regnò Iddio.

O albero[4] bello e splendente
ornato della porpora regale,
tu fosti scelto come trono degno
di sostenere così sante membra!

Beata cuius brachiis
pretium pependit saeculi!
statera facta est corporis
praedam tulitque Tartari.

Fundis aroma cortice,
vincis sapore nectare,
iucunda fructu fertili
plaudis triumpho nobili.

Salve ara, salve victima
de passionis gloria,
qua vita mortem pertulit
et morte vitam reddidit.

In honore sanctae crucis

Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis
et super crucis tropaeo dic triumphum nobilem,
qualiter redemptor orbis immolatus vicerit.

De parentis protoplasti fraude factor condolens,
quando pomi noxialis morte morsu conruit,
ipse lignum tunc notavit, damna ligni ut solveret.

Hoc opus nostrae salutis ordo depoposcerat,
multiformis perditoris arte ut artem falleret
et medellam ferret inde, hostis unde laeserat.

Quando venit ergo sacri plenitudo temporis,
missus est ab arce patris natus orbis conditor
atque ventre virginali carne factus prodiit.

Vagit infans inter arta conditus praesepia,
membra pannis involuta virgo mater adligat

Albero fortunato, alle cui braccia
pesò il riscatto del mondo!
Fatto bilancia a quel corpo
all'inferno strappò la sua preda[5].

L'aroma della tua scorza
vince in dolcezza il nettare,
lieto del fertile frutto
applaudi a un così nobile trionfo.

Salve, altare – salve, vittima
di questa gloriosa passione,
per cui la vita sopportò la morte
e con la morte ridonò la vita[6].

In onore della santa croce

Canta, o lingua[1], la gloriosa battaglia
e celebra il nobile trionfo per cui sul trofeo della croce[2]
vinse immolato il redentore del mondo.

Il creatore, condolendo alla colpa del primo padre,
che rovinò nella morte per aver morso il frutto letale,
volle egli stesso designare un albero che ripagasse il danno di
[quell'albero[3].

Quest'opera della nostra salvezza l'ordine divino dispose
per vincere con l'inganno l'inganno del traditore[4],
e porgere la medicina dalla ferita inferta dal nemico[5].

Quando dunque arrivò la santa pienezza dei tempi
dalla più alta rocca del padre discese il figlio, origine del
e fatto carne uscì da un ventre verginale. [mondo,

Vagisce il bambino, celato nell'angusta greppia,
la vergine madre ne avvolge di panni le membra

et pedes manusque, crura stricta pingit fascia.

Lustra sex qui iam peracta tempus inplens corporis,
se volente natus ad hoc, passioni deditus
agnus in crucis levatur immolandus stipite.

Hic acetum fel harundo sputa clavi lancea,
mite corpus perforatur, sanguis, unda profluit,
terra pontus astra mundus quo lavantur flumine.

Crux fidelis, inter omnes arbor una nobilis
(nulla talem silva profert flore fronde germine),
dulce lignum, dulce clavo dulce pondus sustinens!

Flecte ramos, arbor alta, tensa laxa viscera,
et rigor lentescat ille quem dedit nativitas,
ut superni membra regis mite tendas stipite.

Sola digna tu fuisti ferre pretium saeculi
atque portum praeparare nauta mundo naufrago,
quem sacer cruor perunxit fusus agni corpore.

e i piedi, le mani, le gambe costringe in strette fasce[6].

E trascorsi sei lustri, giunto a pienezza il suo corpo,
per suo volere, nato per questo, alla passione votato,
l'agnello da immolare è innalzato sul legno della croce.

Ecco l'aceto il fiele la canna i chiodi gli sputi la lancia[7]:
il mite corpo è trafitto, il sangue, l'acqua fluisce[8],
e quell'onda deterge la terra il mare gli astri l'universo.

O croce fedele, tu sola nobile fra tutti gli alberi
(nessuna foresta ne accoglie uno uguale per fiori fronde frutti),
albero dolce, che su dolci chiodi sostieni un dolce peso.

Piega i tuoi rami, alto albero, e allenta le tese carni,
si fletta la rigidezza che ti assegnò la natura,
e tendi mitemente le membra del celeste re.

Tu solo fosti degno di portare il riscatto del mondo
e preparare il porto, timoniere del mondo naufragato,
che il sacro sangue asperse versato dal corpo dell'agnello[9].

Il Vangelo dello pseudo-Matteo

Si deve al Tischendorf il titolo di questo testo, che tenne conto dell'attribuzione a Matteo contenuta nella corrispondenza iscritta a san Gerolamo e ai vescovi Cromazio ed Eliodoro. Ma la critica è concorde nell'assegnare lo pseudo-Matteo a epoca posteriore al secolo quarto o quinto: per lo più al sesto secolo, tendenzialmente verso la fine; qualcuno ha proposto anche datazioni più recenti, il secolo nono e il decimo. Non pare a ogni modo dubbio che si tratti di un testo latino medievale, che ha avuto una notevole fortuna, non solo perché rielaborato in versi dalla più nota scrittrice del secolo decimo, Rosvita di Gandersheim, ma perché episodi singoli sono presenti in una moltitudine di testi (tra questi in Iacopo da Varagine) e sono serviti come fonte a molte opere d'arte.

Nei manoscritti l'opera è più spesso nota come *Liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris*, che meglio rispecchia il contenuto del Vangelo. Nei primi 17 capitoli si narrano le vicende che dalla nascita della vergine Maria portano alla nascita di suo figlio Gesù, alla visita dei magi e alla fuga in Egitto, adottando come fonte il protoevangelo di Giacomo. La seconda parte (capp. 18-42), con la narrazione cronologica (viaggio in Egitto e ritorno in Galilea), è una trama lieve per presentare una serie di episodi dell'infanzia di Gesù: un primo gruppo (capp. 18-24) è per qualche critico vicino a un testo arabo del Vangelo dell'infanzia (databile forse allo stesso secolo sesto), il secondo gruppo (capp. 25-42) può utilizzare come fonte il vangelo dello pseudo-Tommaso, dovuto a un ebreo del secondo secolo.

Il vangelo dello pseudo-Matteo, particolarmente nella seconda parte, presenta Gesù a pochi giorni dalla nascita fino agli otto anni (lo si fissa anche ai quattro e ai sei anni), già nel pieno possesso delle sue qualità divine – soprattutto come onnipotente e onnisciente – che egli usa tuttavia in modo infantile. Gesù è sì un bambino che gioca con i coetanei, ma è anche completamente diverso da loro, non ha «nulla in comune con gli uomini» (31, 3), perché è «sempre stato

perfetto» (18, 2). Egli ammonisce gli animali feroci, comanda agli alberi, trasforma miracolosamente delle forme di fango in uccelli vivi. Ma Gesù è anche il bambino che se la prende con gli altri bambini per qualche dispettuccio, e per questo li condanna severamente a morte, salvo poi ridonare loro la vita; e che non vuole andare a scuola, e quando vi è costretto sfodera la sua sapienza lasciando allibiti i maestri (uno ci rimette la vita, e non viene neppure resuscitato in extremis). La potenza divina di Gesù è osservata nella vita quotidiana di un bambino, e solo per questa quotidianità egli è umano, mentre mostra il volto vendicativo e sovrapotente del dio veterotestamentario. Di qui il fascino altissimo di questo testo.

Pubblichiamo i capp. 18-42 nel testo curato da C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Lipsiae 1853 (Lipsiae 1876²), pp. 84-111. La traduzione è quella curata da L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento* I, Torino 1971, pp. 220-39, dove tuttavia siamo spesso intervenuti sia per rispettare la lezione del Tischendorf, dal Moraldi ripresa solo «in via di massima» (p. 198), sia per proporre una diversa interpretazione là dove sembrava necessaria.

Bibliografia: i principali contributi sono, in ordine cronologico:
K. Bornhäuser, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu*, Leipzig 1930;
C. Lambot, *L'homélie du Pseudo-Jérôme sur l'Assomption et l'évangile de la Nativité de Marie d'après une lettre inédite d'Hincmair*, «Revue Bénédictine» 46 (1934), pp. 265-82;
E. Burrows, *The Gospel of the Infancy and other Biblical Essays*, New York 1945;
E. de Strycker, *La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques. Recherches sur les papyrus Bodmer V avec édition critique du texte grec et une traduction annotée...*, Bruxelles 1961;
A. de Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos. Colección de textos griegos y latinos. Versión crítica, estudios introductorios, comentarios*, Madrid 1963², p. 177 sgg.

18, 1. Cumque pervenissent ad speluncam quandam et in ea requiescere vellent, descendit Maria de iumento, et sedens habebat Iesum in gremio suo. Erant autem cum Ioseph tres pueri et cum Maria quaedam puella iter agentes. Et ecce subito de spelunca egressi sunt multi dracones, quos videntes pueri prae nimio timore exclamaverunt. Tunc Iesus descendens de gremio matris suae, pedibus suis stetit ante dracones; illi autem adoraverunt eum, et cum adorassent abierunt. Tunc adimpletum est quod dictum est per David prophetam dicentem: «Laudate dominum de terra dracones, dracones et omnes abyssi». 2. Ipse autem infantulus Iesus ambulans ante eos praecepit eis ut nulli hominum nocerent. Sed Maria et Ioseph valde timebant ne forte infantulus laederetur a draconibus. Quibus Iesus ait: «Nolite timere, nec me considerate quia infantulus sum: ego enim semper vir perfectus fui et sum, et necesse est ut ferae omnes silvarum mansuescant ante me».

19, 1. Similiter leones et pardi adorabant eum et comitabantur cum eis in deserto; quocumque Maria et Ioseph ibant, antecedebant eos, ostendentes viam et inclinantes capita sua adorabant Iesum. Primo autem die ut vidit Maria leones circa se venientes et varia ferarum genera, vehementer expavit. Cui infans Iesus laeto vultu in faciem eius respiciens dixit: «Noli timere, mater: non enim ad iniuriam tuam sed ad obsequium tuum venire festinant». Et his dictis amputavit timorem de

18, 1. Giunti a una grotta volevano riposarsi in essa e Maria discese dal giumento e, seduta, teneva Gesù nel suo grembo. Con Giuseppe c'erano tre ragazzi e con Maria una ragazza, che facevano la stessa strada. Ed ecco che improvvisamente dalla grotta uscirono molti draghi: i ragazzi, vedendoli, furono presi da gran timore e gridarono. Allora Gesù scese dal grembo della madre, e stette dritto sui suoi piedi davanti ai draghi: essi allora adorarono Gesù e poi se ne andarono via. Si adempì allora quanto era stato detto dal profeta David, con le parole: «Dalla terra lodate il Signore, o draghi, draghi e abissi tutti» (*Ps.* 148, 7). 2. Ma egli, il bambino Gesù, camminando davanti ad essi, ordinò loro di non fare più male a nessun uomo. Maria e Giuseppe temevano molto che i draghi facessero male al bambino. Ad essi perciò Gesù disse: «Non temete, e non pensate che io sia un bambino: io infatti sono sempre stato perfetto e lo sono tuttora: è necessario che tutte le bestie selvatiche davanti a me diventino mansuete».

19, 1. Così pure i leoni e i leopardi lo adoravano e si accompagnavano a loro nel deserto: ovunque andavano Giuseppe e Maria, li precedevano mostrando la strada, e chinando la testa adoravano Gesù. La prima volta che Maria vide leoni e altre specie di fiere venire attorno a loro si spaventò grandemente. Guardandola in faccia con volto sereno, Gesù disse: «Mamma, non temere. Non vengono per farti del male, bensì si premurano di ossequiar-

cordibus eorum. 2. Ambulabant autem leones cum eis simul, et cum bobus et asinis et sumariis qui eis necessaria portabant, et nullum laedebant quamvis simul manerent; sed erant mansueti inter oves et arietes, quos secum de Iudaea adduxerant et secum habebant. Inter lupos ambulabant et nihil formidabant, et nullus ab alio laedebatur. Tunc adimpletum est quod dictum est per prophetam: «Lupi cum agnis pascentur, leo et bos simul paleas vescentur». Erant autem duo boves et plaustrum, in quo necessaria portabant, quos leones dirigebant in itinere eorum.

20, 1. Factum est autem die tertia profectionis suae ut Maria nimio solis ardore fatigaretur in eremo, et videns arborem palmae dixit ad Ioseph: «Quiescam paululum sub umbra eius». Ioseph autem festinans duxit eam ad palmam et descendere eam fecit de iumento. Cumque resedisset Maria, respiciens ad comam palmae vidit eam plenam pomis, et dixit ad Ioseph: «Desidero, si fieri posset, ut ex istis fructibus huius palmae perciperem». Et ait ad eam Ioseph: «Miror te dicere hoc, cum videas quantae sit altitudinis palma ista, et quod tu de palmae fructibus cogitas edere. Ego magis de aquae penuria cogito, quae nobis iam defecit in utribus, et non habemus unde nos et iumenta refocillare valeamus». 2. Tunc infantulus Iesus laeto vultu in sinu matris suae residens ait ad palmam: «Flectere arbor et de fructibus tuis refice matrem meam». Et confestim ad hanc vocem inclinavit palma cacumen suum usque ad plantas Mariae, et collegerunt ex ea fructus quibus omnes refecti sunt. Postquam vero collecta sunt omnia poma eius, inclinata manebat, expectans ut eius ad imperium resurgeret ad cuius imperium fuerat inclinata. Tunc Iesus dixit ad eam: «Erige te palma et confortare, et esto consors arborum mearum quae sunt in paradiso patris mei. Aperi autem ex radicibus tuis venam quae absconsa est in terra, et fluant ex ea aquae ad satietatem nostram». Et statim erecta est palma, et coeperunt per radices eius egredi fontes aquarum

ti». Con queste parole eliminò il timore dal suo cuore. 2. I leoni camminavano insieme con loro, e con i buoi, gli asini e le bestie da soma che portavano le cose necessarie, e pur restando insieme non facevano male ad alcuno, ma rimanevano mansueti tra le pecore e i montoni che avevano condotto dalla Giudea e avevano con sé. Camminavano tra i lupi e non avevano paura di nulla, e nessuno era molesto all'altro. Si avverò allora quanto era stato detto dal profeta: «I lupi pascoleranno con gli agnelli; il leone e il bue mangeranno insieme la paglia» (*Is.* 65, 25)[1]. C'erano infatti due buoi e un carro nel quale portavano le cose necessarie: e, lungo il cammino, li dirigevano i leoni.

20, 1. Nel terzo giorno di viaggio avvenne che Maria, stanca per il troppo calore del sole del deserto, vedendo un albero di palma, disse a Giuseppe: «Mi riposerò un po' all'ombra di quest'albero». Giuseppe dunque la condusse premuroso verso la palma e la fece discendere dal giumento. Sedutasi, Maria guardò la chioma della palma, la vide piena di frutti e disse a Giuseppe: «Desidererei, se possibile, prendere dei frutti di questa palma». Giuseppe le rispose: «Mi meraviglio che tu dica questo: vedendo quanto sia alta, tu pensi di mangiare dei frutti di questa palma. Io penso piuttosto alla mancanza di acqua: è già venuta meno negli otri e non abbiamo nulla con cui rifocillare noi e i giumenti». 2. Allora il bambino Gesù, che con viso sereno riposava sul grembo di sua madre, disse alla palma: «Albero, piegati, e ristora con i tuoi frutti la mia mamma». A queste parole, la palma subito piegò la sua chioma fino ai piedi di Maria, e raccolsero da essa i frutti con i quali tutti si rifocillarono. Raccolti che furono tutti i suoi frutti, restava inclinata aspettando, per raddrizzarsi, il comando di colui al cui volere si era inclinata. Gesù allora le disse: «Palma, alzati, rafforzati e sii compagna dei miei alberi che sono nel paradiso di mio padre. Apri con le tue radici la vena di acqua che è nascosta nella terra, affinché da essa fluiscano acque a nostra sazietà». Subito la palma si eresse, e dalla sua radice incominciò a scaturire una fonte di acque limpidissime, fredde e oltremo-

limpidissimi et frigidi et dulcissimi nimis. Videntes autem fontes aquarum gavisi sunt gaudio magno, et satiati sunt cum omnibus iumentis et hominibus gratias agentes deo.

21. Die autem altera profecti sunt inde, et in hora qua iter agere coeperunt Iesus conversus ad palmam dixit: «Hoc privilegium do tibi palma, ut unus ex ramis tuis transferatur ab angelis meis et plantetur in paradiso patris mei. Hanc autem benedictionem in te conferam, ut omnes qui in aliquo certamine vicerint, dicatur eis: "Pervenistis ad palmam victoriae"». Haec eo loquente, ecce angelus Domini apparuit stans super arborem palmae, et auferens unum ex ramis eius volavit ad caelum, habens ramum in manu sua. Quod videntes ceciderunt in faciem suam et facti sunt velut mortui. Quibus Iesus locutus est dicens: «Quare formido obtinuit corda vestra? An nescitis quia palma haec, quam feci transferri in paradiso, parata erit omnibus sanctis in loco deliciarum, sicut vobis parata fuit in loco deserti huius?». At illi gaudio repleti surrexerunt omnes.

22, 1. Cum autem iter agerent, dixit ei Ioseph: «Domine, calor nimis decoquit nos: si tibi placet, viam teneamus iuxta mare, ut possimus per civitates maritimas requiescendo transire». Dixit ei Iesus: «Noli timere, Ioseph; ego viam breviabo, ut quod spatio triginta dierum ituri eratis, in hac una die perficiatis». Haec illis loquentibus ecce prospicientes videre coeperunt montes Egyptios et civitates eius. 2. Et gaudentes et exultantes devenerunt in finibus Hermopolis, et in unam ex civitatibus Egypti quae Sotinen dicitur ingressi sunt; et quoniam in ea nullus erat notus apud quem potuissent hospitari, templum ingressi sunt, quod capitolium Egypti vocabatur. In quo templo trecenta sexaginta quinque idola posita erant, quibus singulis diebus honor deitatis in sacrilegiis perhibebatur.

23. Factum est autem cum beatissima Maria cum infantulo templum fuisset ingressa, universa idola prostrata sunt in terram, ita ut omnia convulsa iacerent penitus et confracta in fa-

do buone. Vedendo l'acqua sorgiva si rallegrarono grandemente e si dissetarono con tutti gli altri uomini, ed anche le bestie, rendendo grazie a Dio.

21. Il giorno dopo mentre partivano di là, nell'ora in cui incominciarono il cammino, Gesù si rivolse alla palma e disse: «Ti do, palma, il privilegio, che uno dei tuoi rami sia trasportato dai miei angeli e piantato nel paradiso di mio padre. E ti conferirò questa benedizione: che a tutti coloro che vincono in qualche lotta, si dica: "Siete giunti alla palma della vittoria"». Mentre diceva questo, l'angelo del Signore apparve diritto sull'albero di palma e, preso uno dei suoi rami, volò al cielo con il ramo in mano. Vedendo questo, essi caddero con la faccia a terra e divennero come morti. Gesù parlò loro, dicendo: «Perché la paura ha afferrato il vostro cuore? Non sapete forse che questa palma, che io feci trasferire in paradiso, sarà a disposizione di tutti gli uomini santi nel luogo di delizie, come fu a vostra disposizione in questo luogo del deserto?». Quelli allora, pieni di gioia, si rizzarono tutti.

22, 1. Dopo di questo, mentre erano in viaggio, Giuseppe disse a Gesù: «Signore, questo smisurato calore ci cuoce. Se credi, seguiamo la strada lungo il mare affinché possiamo passare per le città marittime e riposarci». Gesù gli rispose: «Non temere, Giuseppe. Io vi accorcerò la strada in modo che quanto avreste percorso nel periodo di trenta giorni, lo compirete in questo solo giorno». E mentre essi parlavano, ecco che guardando innanzi incominciarono a vedere i monti dell'Egitto e le sue città. 2. Godendo e esultando, giunsero ai confini di Ermopoli, ed entrarono in una città dell'Egitto chiamata Sotine. E siccome in essa non vi era alcun conoscente al quale potessero chiedere ospitalità, entrarono in un tempio che era detto campidoglio d'Egitto. In questo tempio vi erano trecentosessantacinque idoli, ai quali ogni giorno erano tributati, in modo sacrilego, onori divini.

23. Avvenne che, entrata nel tempio la beatissima Maria con il bambino, tutti gli idoli si prostrarono a terra, sicché giacevano tutti con la faccia a terra interamente rovinati e spezzati, mo-

ciem suam; et sic se nihil esse evidenter docuerunt. Tunc adimpletum est quod dictum est per prophetam Isaiam: «Ecce Dominus veniet super nubem levem et ingredietur Egyptum, et movebuntur a facie eius omnia manufacta Egyptiorum».

24. Tunc Affrodosio duci civitatis illius cum nuntiatum fuisset, cum universo exercitu suo venit ad templum. Pontifices vero templi ut viderunt Affrodosium cum universo exercitu suo ad templum properare, putabant se vindictam videre in eos quorum causa dii corruerant. Ille autem ingressus templum, ut vidit omnia idola in facies suas prostrata iacere, accessit ad Mariam et adoravit infantem, quem ipsa in sinu suo portabat, et cum adorasset eum, allocutus est universum exercitum suum et amicos suos dicens: «Nisi hic Deus esset deorum nostrorum, dii nostri coram eo in facies suas minime cecidissent, neque in eius conspectu prostrati iacerent: unde eum Dominum suum taciti protestantur. Nos ergo deos nostros quod videmus facere nisi cautius fecerimus omnes, poterimus periculum eius indignationis incurrere et universi in interitum devenire, sicut contigit Pharaoni regi Egyptiorum qui tantis virtutibus non credens cum omni exercitu suo in mare demersus est». Tunc omnis populus eiusdem civitatis credidit domino Deo per Iesum Christum.

25. Non post multum tempus dixit angelus ad Ioseph: «Revertere in terram Iuda; mortui sunt qui quaerebant animam pueri».

26, 1. Et factum est quod post regressionem Iesu de Egypto, cum esset in Galilaea, iam inchoante quarto aetatis anno, una die sabbati ipse ludebat cum infantibus ad alveum Iordanis. Cum ergo sedisset, fecit Iesus sibi septem lacus de luto, quibus singulis fecit araciunculas, per quas de torrente ad suum imperium aquas ducebat in lacum et iterum reducebat. Tunc unus ex infantibus illis, filius diaboli, animo invido clausit aditus qui ministrabant aquas in lacus, et evertit quod operatus fuerat Iesus. Tunc dixit illi Iesus: «Vae tibi, fili mor-

strando così evidentemente di non essere nulla. Si compì allora quanto era stato detto dal profeta Isaia: «Ecco, il Signore verrà su di una nube leggera, entrerà in Egitto e al suo cospetto saranno scosse tutte le opere manufatte degli egiziani» (*Is.* 19, 1).

24. Quando la notizia fu riferita a Affrodosio, governatore di quella città, venne al tempio con tutto il suo esercito. Siccome Affrodosio con tutto il suo esercito stava affrettandosi al tempio, i pontefici del tempio pensarono che volesse vendicarsi contro coloro a causa dei quali erano caduti gli idoli. Egli, invece, entrato nel tempio, come vide tutti gli idoli giacere prostrati con la faccia a terra, si avvicinò a Maria e adorò il bambino che portava sul suo seno, e adoratolo disse a tutto il suo esercito e a tutti i suoi amici: «Se questi non fosse il Dio dei nostri dei, i nostri dei non sarebbero assolutamente caduti davanti a lui con la faccia a terra, né giacerebbero prostrati al suo cospetto, dando tacita testimonianza che egli è il loro Dio. Noi dunque, se non faremo tutti, con la più grande attenzione, ciò che vediamo fare ai nostri dei, potremo incorrere nel pericolo del suo sdegno e andare tutti incontro alla morte, come accadde al faraone re d'Egitto il quale, non avendo creduto a così numerosi prodigi, fu sommerso in mare con tutto il suo esercito» (cfr. *Ex.* 14, 27-8). Tutto il popolo di quella città credette, allora, nel Signore Dio per mezzo di Gesù Cristo.

25. Non molto tempo dopo un angelo disse a Giuseppe: «Ritorna nella tua terra di Giuda. Sono morti coloro che cercavano la vita del fanciullo» (cfr. *Ev. Matth.* 2, 19-20).

26, 1. Dopo il ritorno di Gesù dall'Egitto, mentre era in Galilea, già al principio del quarto anno di età, un giorno di sabato giocava con dei bambini presso il letto del Giordano. Gesù, sedutosi, fece sette laghetti con il fango, e per ognuno scavò un piccolo canale in cui al suo comando portava acqua dal torrente al lago e di qui la riportava. Uno di quei bambini, figlio del diavolo, con animo invidioso, chiuse gli sbocchi che portavano acqua nei laghetti e mandò all'aria quanto aveva fatto Gesù. Allora gli disse Gesù: «Guai a te, figlio di morte, figlio di Satana. Osi tu distrug-

tis, fili satanae. Opera quae operatus sum tu dissipas?». Et statim qui hoc fecerat mortuus est. 2. Tunc seditiosa voce clamabant parentes mortui contra Mariam et Ioseph, dicentes eis: «Filius vester maledixit filium nostrum, et mortuus est». Cum audissent Ioseph et Maria, statim venerunt ad Iesum propter seditionem parentum pueri et accumulationem Iudaeorum. Sed Ioseph dixit secreto Mariae: «Ego non audeo illi dicere; tu vero mone eum et dic: "Quare excitasti nobis odium populi, et sustinemus odium molestum hominum?"». Et cum venisset mater ad eum, rogabat eum dicens: «Domine mi, quid faciendo iste fecit ut moreretur?». At ille dixit: «Dignus erat morte, quia dissipavit opera quae ego fueram operatus». 3. Rogabat ergo eum mater dicens: «Noli, Domine mi, quia insurgunt in nos omnes». At ille nolens matrem suam contristari, pede suo dextro percutiens nates mortui dixit ad eum: «Exurge, fili iniquitatis; non enim dignus es intrare in requiem Patris mei, quia dissipasti opera quae ego fui operatus». Tunc qui erat mortuus surrexit et abiit. Iesus vero ad imperium suum per aquae ductum aquas ducebat in lacus.

27. Et factum est quod post haec videntibus cunctis cepit lutum de lacis quos fecerat Iesus et ex eo fecit duodecim passeres. Erat autem sabbatum quando fecit hoc Iesus, et infantes plurimi erant cum eo. Cum ergo vidisset quidam de Iudaeis eum hoc facientem, dixit ad Ioseph: «Ioseph, nonne vides infantem Iesum in sabbato operari quod ei facere non licet? Fecit enim de luto duodecim passeres». Hoc audito Ioseph arguit eum dicens: «Quare in sabbato talia facis quae nobis non licet facere?». Iesus autem audiens Ioseph et percutiens manum ad manum dixit passeribus suis: «Volate». Et ad vocem imperii sui coeperunt volare. Et astantibus omnibus illic et videntibus et audientibus dixit avibus: «Ite et volate per orbem et per omnem mundum et vivite». Videntes vero qui aderant talia signa, repleti sunt stupore magno. Alii laudabant et admirabantur eum; alii vero vituperabant. Et abierunt

gere quanto io ho compiuto?». E subito colui che aveva così agito morì. 2. Con voce tumultuante i genitori del morto gridarono allora contro Maria e Giuseppe, dicendo loro: «Il vostro figlio ha maledetto il nostro figlio ed è morto». Ciò udito, Giuseppe e Maria si recarono subito da Gesù, a causa del tumulto dei genitori del bambino e dell'assembramento dei giudei. E Giuseppe disse in segreto a Maria: «Io non oso parlargli. Ammoniscilo tu dicendogli: "Perché hai suscitato contro di noi l'odio del popolo, e ci tocca sopportare l'odio molesto della gente?"». Giunta da lui, la madre lo pregò dicendo: «Signore mio, che ha mai fatto costui per morire?». Egli le rispose: «Era degno di morte, poiché ha mandato all'aria quanto io avevo fatto». 3. La madre allora lo pregava, dicendo: «No, Signore mio, perché tutti insorgono contro di noi». Non volendo rattristare sua madre, con il piede destro egli percosse il sedere del morto dicendogli: «Alzati, figlio iniquo. Non sei degno di entrare nella pace di mio Padre, poiché hai mandato all'aria quanto io avevo fatto». Allora colui che era morto resuscitò e se ne andò. E Gesù, attraverso i piccoli canali, conduceva, al suo comando, le acque nei laghetti.

27. Dopo di ciò accadde che, alla vista di tutti, Gesù prese del fango dai laghetti che aveva fatto e con esso plasmò dodici passeri. Quando Gesù fece questo, era di sabato e con lui c'erano molti fanciulli. Un giudeo, vedendolo fare questo, disse a Giuseppe: «Non vedi, Giuseppe, che il fanciullo Gesù compie di sabato ciò che non gli è lecito fare? Con del fango plasmò infatti dodici passeri». Udito ciò, Giuseppe lo rimproverò, dicendo: «Perché fai di sabato cose che non ci è lecito fare?»[2]. Udendo le parole di Giuseppe e battendo forte una mano contro l'altra, Gesù disse ai suoi passeri: «Volate». E alla voce del suo comando presero a volare. Mentre tutti erano lì e vedevano e udivano, disse agli uccelli: «Andate e volate per la terra e per tutto il mondo, e vivete». I presenti vedendo tali prodigi, furono pieni di grande stupore. Alcuni lo lodavano e l'ammiravano, ma altri lo biasimavano. Certuni andarono dai principi dei sacerdoti e dai capi dei farisei e

quidam ad principes sacerdotum et ad primates Pharisaeorum et adnuntiaverunt eis quod Iesus filius Ioseph in conspectu totius populi Israel signa magna fecisset et virtutes. Et adnuntiatum est hoc in duodecim tribus Israel.

28. Iam iterum filius Annae sacerdotis templi, qui cum Ioseph advenerat, tenens virgam in manu cunctis videntibus cum furore nimio exclusit lacus quos Iesus manibus suis fecerat, et effudit ex eis aquas quas congregaverat de torrente in eis. Nam et ipsum aquae ductum, per quem intrabat aqua, clausit et postea evertit. Cumque haec vidisset Iesus, dixit ad puerum illum qui dissipaverat lacus suos: «O semen iniquitatis pessimum, o fili mortis, officina Satanae, vere erit fructus seminis tui sine vigore, et radices tuae sine humore, et rami tui aridi, non ferentes fructum». Et mox videntibus cunctis arefactus est puer et mortuus est.

29. Deinde tremuit Ioseph et tenuit Iesum, et ibat cum eo ad domum suam, et mater cum eo. Et ecce subito ex adverso puer quidam, et ipse operarius iniquitatis, currens intulit se super humerum Iesu, volens eum eludere aut nocere si posset. Dixit autem ei Iesus: «Non revertaris sanus de via tua qua vadis». Et statim corruit et mortuus est. Exclamaverunt parentes mortui, qui viderant quod factum est, dicentes: «Unde natus est hic infans? Manifestum est quod omne verbum quod dicit verum est, et frequenter antequam dicat adimpletur». Et accesserunt parentes pueri mortui ad Ioseph et dixerunt illi: «Tolle istum Iesum de loco isto; non enim potest habitare nobiscum in hoc municipio. Aut certe doce illum benedicere et non maledicere». Accessit autem Ioseph ad Iesum et monebat cum dicens: «Ut quid talia facis? Iam multi dolentes contra te sunt, et propter te habent nos odio, et molestias hominum sustinemus propter te». Respondens Iesus dixit ad Ioseph: «Nullus filius sapiens est nisi quem pater suus secundum scientiam huius temporis erudierit, et patris sui maledictum nemini nocet nisi male agentibus». Tunc congregati sunt adversus Iesum

annunziarono loro come Gesù, figlio di Giuseppe, aveva compiuto grandi prodigi e miracoli davanti a tutto il popolo di Israele. Ciò fu annunziato nelle dodici tribù di Israele.

28. Di nuovo un figlio di Anna, sacerdote del tempio[3], che era venuto con Giuseppe, alla vista di tutti, tenendo in mano un bastone, distrusse con grande furore i laghetti che Gesù aveva fatto con le sue mani e ne disperse l'acqua che vi aveva raccolto dal torrente. Chiuse e poi distrusse lo stesso acquedotto dal quale entrava l'acqua. Quando vide questo, Gesù disse al ragazzo che aveva mandato all'aria i suoi laghetti: «O pessimo figlio dell'iniquità, o figlio di morte, officina di Satana, il frutto della tua discendenza sarà veramente senza forza, le tue radici senza umore e i tuoi rami aridi, sprovvisti di frutto». E alla vista di tutti, il ragazzo si disseccò e morì.

29. Giuseppe allora tremò, trattenne Gesù e se ne tornò con lui a casa sua, e con lui c'era la madre. Ed ecco, improvvisamente, dalla parte contraria un ragazzo, anch'egli operatore di iniquità, si buttò di corsa sulla spalla di Gesù con l'intenzione di schernirlo o fargli del male, se avesse potuto. Gesù gli disse: «Che tu non possa tornare sano dalla via sulla quale cammini». E subito egli precipitò e morì. I genitori del morto, che avevano visto l'accaduto, esclamarono: «Donde è nato questo bambino? È evidente che ogni parola che dice è vera e spesso si realizza prima ancora che la dica». I genitori del ragazzo morto si avvicinarono a Giuseppe e gli dissero: «Togli questo Gesù da questo luogo, non può infatti abitare con noi in questo municipio. O, almeno, insegnagli a benedire e a non maledire». Giuseppe si avvicinò a Gesù e l'ammonì, dicendo: «Perché fai queste cose? Sono già molti quelli che si lamentano di te, e a causa tua ci odiano, e sopportiamo a causa tua le molestie degli uomini». Gesù rispose a Giuseppe dicendo: «Nessun figlio è saggio se non è stato istruito da suo padre secondo la scienza di questo tempo, e la maledizione di suo padre non nuoce a nessuno se non a coloro che fanno del male». Si radunarono allora contro Gesù e lo accusavano presso Giu-

et accusabant eum ad Ioseph. Ut hoc vidit Ioseph, perterritus est nimium, timens vim et seditionem populi Israel. Eadem hora apprehendit Iesus infantem mortuum ab aure et suspendit eum a terra in conspectu omnium, et viderunt Iesum loquentem cum eo tamquam patrem cum filio suo. Et reversus est spiritus suus in ipsum, et revixit. Et mirati sunt universi.

30, 1. Magister autem quidam Iudaeus nomine Zachyas audivit talia Iesum verba loquentem, et videns quia erat insuperabilis scientia virtutis in eo factus est dolens, et coepit indisciplinate et stulte et sine timore loqui contra Ioseph. Et dicebat: «Tu non vis filium tuum tradere ut doceatur scientia humana et timore? Sed video te et Mariam plus velle diligere filium vestrum quam traditiones seniorum populi. Oportebat enim vos plus honorare presbyteros totius ecclesiae Israel, et ut cum infantibus mutuam haberet caritatem et inter eos iudaica eruditetur doctrina». 2. Cui e contrario dixit Ioseph: «Et quis est qui possit hunc infantem tenere et docere? Sed si potes tu tenere et docere eum, nos minime prohibemus eum a te doceri quae ab omnibus discuntur». Auditis Iesus quae dixerat Zachyas respondit ei et dixit: «Praeceptor legis, quae paulo ante dixisti et omnia quae nominasti oportet servari ab his qui hominum docentur institutis: sed extraneus sum a foris vestris, quia parentem carnalem non habeo. Tu qui legem legis et instructus es, in lege permanes: ego autem ante legem eram. Sed cum putes te non habere parem in doctrina, erudieris a me, quoniam nemo alius potest docere nisi haec quae nominasti. Ipse enim potest qui dignus est. Ego autem cum exaltatus fuero a terra, cessare faciam omnem genealogiae vestrae mentionem. Tu quando natus es, ignoras: ego autem solus scio quando nati estis et quanto tempore vita vestra est in terra». 3. Tunc omnes qui audierunt verba haec patefacta obstupuerunt et clamarunt dicentes: «O, o, o, hoc mire magnum et admirabile sacramentum. Numquam audivimus

seppe. A questa vista, Giuseppe fu molto spaventato, temendo la violenza e la sedizione del popolo di Israele. Ma in quel momento Gesù prese per l'orecchio il fanciullo morto, lo tenne sospeso da terra alla presenza di tutti, e videro Gesù parlare con lui come un padre con suo figlio. Lo spirito ritornò in lui ed egli rivisse. E tutti ne furono meravigliati.

30, 1. Un certo maestro giudeo di nome Zachia udì Gesù che pronunciava queste parole e, vedendo che in lui c'era una insuperabile conoscenza della virtù, ne rimase addolorato e incominciò a parlare contro Giuseppe in modo indiscreto, stolto, e senza timore. E diceva: «Non vuoi tu affidare tuo figlio perché sia istruito nella scienza umana e nel timore? Ma vedo che tu e Maria preferite invece amare più vostro figlio che le tradizioni degli anziani del popolo. Era infatti necessario che voi deste piuttosto onore ai sacerdoti di tutta la chiesa di Israele e vi preoccupaste che egli avesse un rapporto di reciproco affetto con gli altri bambini e fosse con loro istruito nella dottrina giudaica». 2. Giuseppe però gli rispose: «E chi è mai colui che può tenere e istruire questo bambino? Se tu lo puoi tenere e istruire, noi non siamo affatto contrari che tu l'istruisca nelle cose che tutti imparano». Gesù, udito quanto aveva detto Zachia, gli rispose: «O maestro della legge, quanto tu hai detto pocanzi e tutte le cose alle quali hai fatto cenno bisogna che siano osservate da coloro che sono istruiti nelle scienze umane; ma io sono estraneo alle vostre leggi, perché non ho padre carnale. Tu che leggi la legge e sei istruito, resti nella legge: io invece ero prima della legge[4]. Ma mentre tu ritieni di non avere alcun eguale nella dottrina, sarai istruito da me: tutti gli altri infatti possono insegnare solo le cose alle quali tu hai fatto cenno. Può soltanto colui che ne è degno. Quando io sarò esaltato sulla terra, porrò fine a ogni menzione della vostra genealogia. Tu non sai quando sei nato: io solo so quando siete nati e quanto tempo durerà la vostra vita sulla terra». 3. Tutti coloro che udirono queste chiare parole, stupirono e esclamarono: «Oh! Oh! Oh! questo è un mistero meravigliosamente grande e

huiusmodi. Numquam ab aliquo alio auditum est, nec a prophetis nec a Pharisaeis nec a grammaticis dictum est vel aliquando auditum. Nos scimus hunc unde natus est, et vix est annorum quinque, et unde haec verba loquitur?». Responderunt Pharisaei: «Nos numquam audivimus talia verba ab infante alio dicta in tali infantia». 4. Et respondens Iesus dixit eis: «In hoc vos admiramini quia talia dicuntur ab infante? Quare ergo non creditis mihi in his quae locutus sum vobis? Et quia dixi vobis quod scio quando nati estis, omnes miramini: ampliora dicam vobis, ut magis miremini. Abraham, quem vos dicitis patrem vestrum, ego vidi et cum eo locutus fui, et ille me vidit». Et audientes hoc obticuerunt, nec quisquam eorum audebat loqui. Et dixit eis Iesus: «Fui inter vos cum infantibus, et non cognovistis me. Locutus sum vobis quasi cum prudentibus, et non intellexistis vocem meam, quia minores me estis et modicae fidei».

31, 1. Iterum magister Zachyas legis doctor dixit ad Ioseph et Mariam: «Date mihi puerum, et ego tradam illum magistro Levi, qui doceat eum litteras et erudiat». Tunc Ioseph et Maria blandientes Iesum duxerunt in scholas, ut doceretur litteras a sene Levi. Qui cum introisset, tacebat. Et magister Levi unam litteram dicebat ad Iesum, et incipiens a prima littera Aleph dicebat ei: «Responde». Iesus autem tacebat et nihil respondebat. Unde praeceptor Levi iratus apprehendens virgam storatinam percussit eum in capite. 2. Iesus autem dixit ad didascalum Levi: «Ut quid me percutis? In veritate scias quia ipse qui percutitur magis docet percutientem se quam ab eo doceatur. Ego enim te possum docere quae a te ipso dicuntur. Sed hi omnes caeci sunt qui dicunt et audiunt, quasi "aes sonans aut cimbalum tinniens", in quibus non est sensus eorum quae intelliguntur per sonum illorum». Et subiungens Iesus dixit Zachyae: «Omnis littera ab Aleph usque ad Thau dispositione discernitur. Dic ergo tu primum quid sit Thau, et ego dicam tibi quid sit Aleph». Et iterum dixit ad eos Iesus: «Qui

ammirabile. Non abbiamo mai udito cose simili. Mai da alcun altro, né dai profeti né dai farisei né dagli scribi, è stato udito o detto qualcosa di simile. Sappiamo dove è nato costui, e ancora non ha raggiunto i cinque anni: come mai sa dire queste cose?». I farisei risposero: «Noi non abbiamo udito mai simili parole da un bambino della sua età»[5]. 4. Gesù rispose loro: «Voi vi meravigliate che un bambino dica cose simili? Perché dunque non credete a me per quelle cose di cui vi ho parlato? E perché vi ho detto che so quando siete nati, tutti vi meravigliate: vi dirò cose più grandi, e ne resterete ben più meravigliati. Io vidi Abramo, che voi dite essere vostro padre, ho parlato con lui ed egli mi ha visto»[6]. Ciò udito, tacquero e più nessuno di loro osava parlare. Gesù disse loro: «Sono stato in mezzo a voi con i bambini, e non mi avete conosciuto. Vi ho parlato come a persone sagge, e non avete compreso la mia voce, perché siete minori di me e di poca fede».

31, 1. Il maestro Zachia, dottore della legge, disse di nuovo a Giuseppe e Maria: «Datemi il ragazzo e io l'affiderò al maestro Levi perché gli insegni le lettere e lo istruisca». Allora Giuseppe e Maria con affettuose parole condussero Gesù a scuola perché fosse istruito nelle lettere dal vecchio Levi. Quando fu entrato, Gesù taceva. Il maestro Levi diceva a Gesù una lettera, e iniziando dalla prima, la lettera *alef*, gli diceva: «Rispondi». Ma Gesù taceva e non rispondeva. Allora il precettore Levi, adirato, prese una verga di storace e lo percosse in testa. 2. Ma Gesù disse al maestro Levi: «Perché mi percuoti? Sappi che, in verità, colui che è percosso ammaestra colui che lo percuote assai più di quanto possa essere ammaestrato da lui. Io ti posso infatti insegnare le cose che tu stesso dici. Ma sono ciechi tutti costoro che parlano e ascoltano, come "bronzo risonante o cembalo squillante" (*1 Ep. Cor.* 13, 1), in essi non c'è il senso delle cose che si intendono dal loro suono». Gesù soggiunse poi a Zachia: «Ogni lettera, dall'*alef* fino al *tau*, si distingue per la sua costruzione. Prima, dunque, di' tu che cos'è il *tau*, e io poi ti dirò che cos'è l'*alef*». Disse ancora loro

non norunt Aleph, Thau quomodo dicere possunt, hypocritae? Dicite quid sit primum Aleph, et ego tunc vobis credam cum dixeritis Beth». Et coepit Iesus singularum litterarum nomina interrogare, et dixit: «Dicat magister legis, prima littera quid sit, vel quare triangulos habeat multos, gradatos, subacutos, mediatos, obductos, productos, erectos, stratos, curvistratos». Cum autem Levi hoc audisset, obstupefactus est ad tantam dispositionem nominum litterarum. 3. Tunc coepit cunctis audientibus clamare et dicere: «Num debet iste super terra vivere? Imo in magna cruce dignus est appendi. Nam potest ignem extinguere et alia deludere tormenta. Ego puto quod hic ante cataclismum fuerit, ante diluvium natus. Quis enim venter illum portavit? Aut quae mater genuit illum? Aut quae ubera illum lactaverunt? Fugio ante eum; non enim valeo sustinere verbum ex ore eius, sed cor meum stupescit talia verba audire. Nullum enim hominum puto eius consequi verbum, nisi fuerit Deus cum eo. Nunc ego ipse infelix tradidi me huic in derisum. Cum enim me putarem habere discipulum, inveni magistrum meum, ignorans eum. Quid dicam? Non valeo sustinere verba pueri huius: de hoc iam municipio fugiam; quia non valeo haec intelligere. Ab infante senex victus sum, quia neque initium de quibus ipse affirmat invenire non possum nec finem. Difficile enim est initium ex se ipso reperire. Certe dico vobis, non mentior, quod ante meos oculos operatio huius pueri et initia sermonis eius et intentionis exitus nihil cum hominibus commune videtur habere. Hic ergo nescio an magus aut deus sit; aut certe angelus Dei loquitur in eo. Unde sit aut unde venerit aut quis futurus sit, nescio». 4. Tunc Iesus laeto vultu subridens de eo dixit cum imperio cunctis filiis Israel astantibus et audientibus: «Fructificent infructuosi et videant caeci et claudi ambulent recte et pauperes fruantur bonis et reviviscant mortui, ut redintegrato statu unusquisque revertatur et permaneat in eo

Gesù: «Coloro che non conoscono l'*alef*, come possono insegnare il *tau*, ipocriti? Dite prima che cosa è l'*alef* ed io poi vi crederò quando parlerete della *bet*». Gesù iniziò così a domandare i nomi delle singole lettere, e disse: «Il maestro della legge dica che cos'è la prima lettera, e perché ha molti triangoli, graduati, subacuti, divisi in mezzo, opposti, allungati, eretti, giacenti e giacenti in curva». All'udire questo, Levi restò stupefatto per una così molteplice costruzione dei nomi delle lettere. 3. Cominciò allora a gridare a quanti l'udivano, dicendo: «Deve forse vivere sulla terra costui? In verità è degno di essere appeso a una grande croce. Può infatti spegnere il fuoco e farsi beffa di altri tormenti. Ritengo che egli esisteva prima del cataclisma, che è nato prima del diluvio. Qual ventre lo ha mai, infatti, portato? Quale madre l'ha generato? Quali mammelle l'hanno allattato? (cfr. *Ev. Luc.* 11, 27). Davanti a lui io fuggo, non potendo resistere alla parola della sua bocca, anzi il mio cuore resta stupito nell'udire simili parole. Credo che nessun uomo possa osservare la sua parola, a meno che Dio non sia con lui. Ora proprio io mi sono dato, infelice, in balia alle sue derisioni. Mentre pensavo di avere un discepolo, ho incontrato il mio maestro, che ignoravo. Che dirò? Non riesco a sopportare le parole di questo ragazzo: fuggirò da questo municipio, non riuscendo a comprendere queste cose. Vecchio, sono stato vinto da un bambino, poiché non riesco a trovare né l'inizio né la fine delle cose che egli dice. È invero difficile trovare il principio da sé stesso. Lo dico con certezza, non mentisco, asserendo che ai miei occhi l'operare di questo bambino, gli inizi del suo parlare e gli scopi delle sue intenzioni non hanno nulla di comune con gli uomini. Non so se è un mago o se è un dio; o se, certamente, un angelo di Dio parla in lui. Donde sia, donde venga, che ne sarà di lui, non lo so». 4. Allora Gesù, con il volto sereno, sorrise di lui e disse imperiosamente a tutti i presenti figli di Israele in ascolto: «Gli infruttuosi fruttifichino, i ciechi vedano, gli zoppi camminino dritti, i poveri godano dei beni e i morti rivivano (cfr. *Ev. Matth.* 11, 5; *Ev. Luc.* 7, 22), affinché ciascuno

ipso qui radix est vitae et dulcedinis perpetuae». Et cum hoc dixisset infans Iesus, continuo sunt omnes restituti qui sub malis deciderant infirmitatibus. Et amplius non audebant dicere ei aliquid aut audire ab eo.

32. Post haec abierunt inde Ioseph et Maria cum Iesu in civitatem Nazareth; et erat ibi cum parentibus suis. Et cum esset ibi una sabbati, dum Iesus luderet cum infantibus in solario cuiusdam domus, contigit ut quidam de infantibus alium depelleret de solario in terram, et mortuus est. Et cum non vidissent parentes mortui, clamabant contra Ioseph et Mariam dicentes: «Filius vester filium nostrum misit in terram, et mortuus est». Iesus vero tacebat et nihil eis respondebat. Venerunt autem festinantes Ioseph et Maria ad Iesum, et rogabat mater sua dicens: «Domine mi, dic mihi si tu misisti eum in terram». Et statim descendit Iesus de solario in terram et vocavit puerum per nomen suum Zeno. Et respondit ei: «Domine». Dixitque illi Iesus: «Num ego praecipitavi te in terram de solario?». At ille dixit: «Non, Domine». Et mirati sunt parentes pueri qui fuerat mortuus, et honorabant Iesum super facto signo. Et abierunt inde Ioseph et Maria cum Iesu in Iericho.

33. Erat autem Iesus annorum sex, et misit illum mater sua cum hydria ad fontem haurire aquam cum infantibus. Et contigit postquam hausit aquam, ut quidam ex infantibus impegerit eum et conquassaverit hydriam et fregerit eam. At Iesus expandit pallium quo utebatur, et suscepit in pallio suo tantum aquae quantum erat in hydria, et portavit eam matri suae. At illa videns mirabatur, et cogitabat intra se, et condebat omnia haec in corde suo.

34. Iterum quadam die exivit in agrum et tulit parum tritici de horreo matris suae, et illud ipse seminavit. Et natum est et crevit et multiplicatum est nimis. Et factum est denique ut ipse meteret, et collegit fructus ex eo tres choros, et donavit multiplicibus suis.

35, 1. Est via quae exit de Iericho et tendit ad Iordanis fluvium, ubi transierunt filii Israel: ibi arca testamenti dicitur re-

ritorni al suo stato primitivo[7] e resti in esso, che è la radice della vita e della dolcezza perpetua». Dopo che il bambino Gesù ebbe parlato così, subito guarirono tutti coloro che erano caduti in maligne infermità. E più non osavano dirgli qualcosa o ascoltarlo.

32. Dopo ciò, Giuseppe e Maria se ne andarono con Gesù nella città di Nazaret; e lì restò con i suoi genitori. Qui, un giorno di sabato, mentre Gesù giocava con dei bambini sul terrazzo di una casa, avvenne che uno dei bambini spingesse un altro dalla terrazza a terra, e questi morì. I genitori del morto, non avendo visto la cosa, gridavano contro Giuseppe e Maria, dicendo: «Vostro figlio gettò a terra nostro figlio, ed è morto». Gesù taceva e non rispondeva nulla. Giuseppe e Maria vennero di corsa da Gesù e sua madre lo supplicava, dicendo: «Signore mio, dimmi se sei stato tu a gettarlo a terra». Subito Gesù discese in terra dalla terrazza e chiamò il ragazzo per nome: «Zenone!». E quello gli rispose: «Signore!». Gli disse Gesù: «Sono forse stato io a precipitarti in terra dalla terrazza?». Ma quegli rispose: «No, Signore». I genitori del ragazzo che era stato ucciso si meravigliarono, e resero onore a Gesù in seguito a questo prodigio. Di là Giuseppe e Maria se ne andarono a Gerico con Gesù.

33. Gesù aveva sei anni e sua madre lo mandò con una brocca ad attingere acqua alla fontana assieme a dei bambini. E avvenne che, dopo avere attinto l'acqua, uno dei bambini gli diede una spinta e rovesciò la brocca rompendola. Ma Gesù stese il mantello che indossava, raccolse nel mantello tanta acqua quanta ce n'era nella brocca, e la portò a sua madre. A questa vista lei fu presa da meraviglia e rifletteva tra sé e riponeva tutto nel suo cuore (cfr. *Ev. Luc.*, 2, 19.51).

34. Un giorno andò in un campo e prese un po' di grano dal granaio di sua madre, e lo seminò. Quello nacque, crebbe e si moltiplicò moltissimo. Quando infine egli stesso lo tagliò, ne raccolse i frutti, tre caterve, e le donò ai suoi, che erano molti.

35, 1. C'è una strada che esce da Gerico e va verso il fiume Giordano, dove passarono i figli di Israele: si dice che lì si sia fer-

sedisse. Et erat Iesus annorum octo et exivit de Iericho, et ibat ad Iordanem. Et erat secus viam crypta prope Iordanis ripam ubi leaena catulos nutriebat; et nullus poterat per viam securus ambulare. Veniens autem Iesus de Iericho, cognoscens quod in crypta illa leaena filios suos generasset, videntibus cunctis introivit in eam. At ubi viderunt leones Iesum, cucurrerunt ei obviam et adoraverunt eum. Et Iesus sedebat in caverna, et catuli leonum discurrebant circa pedes eius, blandientes cum eo et ludentes. Leones vero seniores demisso capite a longe stabant et adoraverunt eum, et caudis suis blandiebantur ante eum. Tunc populus qui a longe stabat, non videns Iesum, dixit: «Hic nisi gravia fecisset peccata aut parentes eius, non se ultro leonibus obtulisset». 2. Et cum populus haec intra se cogitaret et moerori nimio subiaceret, ecce subito in conspectu populi exivit Iesus de crypta et leones antecedebant eum, et catuli leonum ante pedes eius ludebant inter se. Parentes vero Iesu demisso capite stabant a longe et observabant; pariter et populus propter leones longe stabat: non enim se congiungere eis audebat. Tunc Iesus coepit dicere ad populum: «Quanto meliores sunt bestiae vobis quae suum agnoscunt Dominum et glorificant, et vos homines, qui ad imaginem et similitudinem Dei facti estis, ignoratis. Bestiae agnoscunt me et mansuescunt; homines me vident et non cognoscunt».

36. Post haec Iesus transivit Iordanem cunctis videntibus cum leonibus, et aqua Iordanis divisa est ad dextram et ad sinistram. Tunc dixit leonibus, ita ut omnes audirent: «Ite in pace et neminem laedatis; sed nec homo vobis noceat, donec revertamini unde existis». At illi non voce sed corpore vale facientes abierunt ad loca sua. Iesus vero reversus est ad matrem suam.

37, 1. Et cum esset Ioseph faber lignarius et nihil aliud ex ligno operaretur nisi iuga bobum et aratra et terrae versoria et culturae apta, ligneosque faceret lectos, contigit ut quidam

mata l'arca del testamento (cfr. *Ios.* 3-4)[8]. Gesù aveva otto anni: uscì da Gerico e andò verso il Giordano. Lungo la strada, vicino alla riva del Giordano, c'era una caverna nella quale una leonessa nutriva i suoi piccoli, e nessuno poteva camminare sicuro per la strada. Gesù, dunque, venendo da Gerico, sapendo che nella caverna la leonessa aveva generato i suoi figli, vi entrò, alla presenza di tutti. E appena i leoni videro Gesù, gli andarono incontro e l'adorarono. Gesù sedeva nella caverna e i leoncini correvano qua e là intorno ai suoi piedi, accarezzandolo e giocando con lui. I leoni più vecchi se ne stavano discosti a testa bassa, l'adoravano e gli facevano festa scodinzolando. Allora il popolo, che se ne stava discosto, non vedendo Gesù, disse: «Se costui, o i suoi genitori, non avesse compiuto dei peccati gravi non si sarebbe offerto spontaneamente ai leoni». 2. Mentre il popolo pensava tra sé queste cose ed era preso da un grande timore, ecco che, inaspettatamente, Gesù uscì dalla caverna al cospetto di tutti, preceduto dai leoni, mentre i leoncini scherzavano tra loro ai suoi piedi. I genitori di Gesù, a testa bassa, se ne stavano discosti e osservavano; anche il popolo, a causa dei leoni, se ne stava discosto, non osando mescolarsi ad essi. Allora Gesù prese a dire al popolo: «Quanto le bestie sono migliori di voi! Esse conoscono il loro Signore e lo glorificano mentre voi, uomini, fatti a immagine e somiglianza di Dio (cfr. *Gen.* 1, 26), lo ignorate. Le bestie mi riconoscono e si fanno mansuete, gli uomini mi vedono e non mi riconoscono».

36. Poi Gesù, alla vista di tutti, insieme ai leoni passò il Giordano, e l'acqua del Giordano si divise a destra e a sinistra (cfr. *Ios.* 3, 16). Parlò allora ai leoni, in modo che tutti sentissero: «Andate in pace e non fate male a nessuno; ma anche l'uomo non vi rechi molestia, fino a che siate ritornati là donde siete usciti». Salutandolo, non con la voce, ma con il corpo, essi andarono nei loro luoghi. Gesù poi se ne ritornò da sua madre.

37, 1. Essendo Giuseppe falegname e non facendo egli con il legno nient'altro che gioghi di buoi, aratri, strumenti per smuovere la terra e adatti alla coltura, e letti di legno, avvenne che un

iuvenis illi faciendum grabatum cubitorum sex demandaret. Et iussit Ioseph puero suo incidere lignum seca ferrea secundum mensuram quam miserat. Qui non servavit definitum sibi modum; sed fecit unum lignum brevius altero. Et coepit Ioseph aestuando cogitare quid faciendum ei esset super hoc. 2. Et ut vidit Iesus eum sic aestuantem cogitatione, cui [quia?] res gesta impossibilis erat, consolatoria voce alloquitur eum dicens: «Veni, teneamus capita singulorum lignorum, et coniungamus ea caput ad caput, et coaequemus ea ad se et trahamus ad nos: poterimus enim ea facere aequalia». Tunc Ioseph obtemperavit iubenti; sciebat enim quod posset facere quicquid vellet. Et apprehendit Ioseph capita lignorum et iunxit ad parietem et iuxta se, et tenuit Iesus altera capita lignorum et traxit ad se brevius lignum et coaequavit ligno longiori. Et dixit ad Ioseph: «Vade operari, et fac quod facturum te promiseras». Et fecit Ioseph quod promiserat.

38, 1. Factum est secundo ut Ioseph et Maria rogarentur a populo ut Iesus doceretur litteris in schola. Quod et facere non negaverunt, et secundum praeceptum seniorum ducebant eum ad magistrum ut doceretur ab eo scientia humana. Et tunc coepit magister imperiose eum docere dicendo: «Dic Alpha». Iesus vero dixit ei: «Tu mihi dic prius quid sit Betha, et ego dicam tibi quid sit Alpha». Et ob hoc magister iratus percussit Iesum, et mox postquam percussit eum mortuus est. 2. Et Iesus reversus est ad matrem suam domum. Timens autem Ioseph vocavit Mariam ad se et dixit ei: «Vere scias quia tristis est anima mea usque ad mortem propter puerum istum. Fieri enim potest ut aliquando aliquis percutiat in malitia puerum istum, et moriatur». Maria autem respondens dixit: «Vir Dei, noli credere quod hoc fieri possit. Imo secure crede quod qui eum misit inter homines nasci, ipse eum ab omnibus malignitatibus custodiet et in suo nomine conservabit a malo».

39, 1. Iterum rogaverunt tertio Mariam et Ioseph Iudaei ut ad alium magistrum blandimentis suis ducerent ad addiscen-

giovane gli commissionasse un letto di sei cubiti. Giuseppe ordinò al suo garzone di tagliare il legno con una sega di ferro, secondo la misura comandata. Ma questi non seguì la misura prescrittagli, e fece un legno più corto dell'altro. Giuseppe, tutto agitato, incominciò a pensare che cosa gli convenisse fare. 2. Quando Gesù lo vide così agitato e pensieroso, poiché la cosa fatta gli pareva impossibile, con voce consolatrice gli rivolse la parola: «Vieni, teniamo i capi delle assi, accostiamole capo a capo, pareggiamole tirandole verso di noi, potremo così renderle uguali». Giuseppe allora obbedì a colui che comandava; sapeva che poteva fare tutto quanto voleva. Prese i capi delle assi e li appoggiò a un muro, vicino a sé; Gesù tenne i capi opposti di quelle assi, tirò a sé l'asse più corta, uguagliandola all'asse più lunga. Poi disse a Giuseppe: «Vai a lavorare e fai quanto avevi promesso di fare». E Giuseppe fece quanto aveva promesso.

38, 1. Avvenne che, per la seconda volta, Giuseppe e Maria furono pregati dal popolo di mandare Gesù a scuola per essere istruito nelle lettere; cosa che essi non negarono di fare, e secondo il precetto dei vecchi, lo condussero da un maestro affinché fosse istruito da lui nella scienza umana. Allora il maestro iniziò imperiosamente ad ammaestrarlo dicendo: «Di' *alfa*». Gesù però gli rispose: «Tu dimmi prima che cos'è *beta* ed io poi ti dirò che cos'è *alfa*». Irato, il maestro percosse Gesù, e subito dopo averlo percosso, morì. 2. E Gesù se ne ritornò a casa da sua madre. Impaurito Giuseppe chiamò a sé Maria e le disse: «Sappi che l'animo mio è veramente triste fino alla morte[9] a causa di questo ragazzo. Può infatti accadere che un giorno o l'altro qualcuno percuota maliziosamente questo ragazzo e che esso muoia». Maria però gli rispose dicendo: «Non credere, uomo di Dio, che ciò possa avvenire. Ritieni anzi per certo che colui che lo mandò a nascere tra gli uomini, lo custodirà da ogni malignità e nel suo nome lo preserverà dal male».

39, 1. I giudei pregarono per la terza volta Maria e Giuseppe, con affettuosa insistenza, di avviare Gesù a imparare da un altro

dum. Timentes autem populum Ioseph et Maria et insolentiam principum et minas sacerdotum, duxerunt iterum ad scholam, scientes nihil posse ab homine discere qui ex solo Deo perfectam haberet scientiam. 2. Cum autem Iesus introisset scholam, ductus Spiritu sancto accepit librum de manu didascali docentis legem, et cuncto populo vidente et audiente coepit legere, non quidem quae scripta erant in libro eorum, sed in spiritu Dei vivi loquebatur, tamquam si de fonte vivo torrens aquae egrederetur et fons plenus semper permaneret. Et ita in virtute docebat populum magnalia Dei vivi, ut et ipse magister caderet in terram et adoraret eum. Cor autem populi, qui consedebat et audierat eum talia dicentem, versum est in stuporem. Quod cum audisset Ioseph, currendo venit ad Iesum, timens ne ipse didascalus moreretur. Quo viso magister dixit ei: «Tu non dedisti mihi discipulum sed magistrum: et quis potest verba eius sustinere?». Tunc adimpletum est quod dictum est per psalmistam: «Flumen Dei repletum est aqua. Parasti cibum illorum, quia ita est praeparatio eius».

40. Post haec migravit Ioseph inde cum Maria et Iesu ut venirent in Capharnaum maritimam, propter malitiam hominum sibi adversantium. Et cum habitaret Iesus in Capharnaum, erat in civitate quidam homo nomine Ioseph, dives valde. Sed infirmitate sua deficiens mortuus est, et mortuus in grabato iacebat. Cum autem audisset Iesus in civitate plangentes et flentes et ululantes super mortuum, dixit ad Ioseph: «Quare huic, cum nomine tuo vocetur, tuae gratiae beneficium non praestas?». Cui respondit Ioseph: «Quae est potestas mea aut facultas huic praestandi beneficium?». Cui dixit Iesus: «Tolle sudarium quod est super caput tuum et vade et pone illud super faciem mortui et dic ei: "Salvet te Christus". Et mox salvatus erit et resurget defunctus de grabato suo». Quo audito Ioseph statim abiit ad imperium Iesu currens, et intravit domum defuncti, et sudarium quod habebat super caput suum posuit super faciem eius qui iacebat in grabato, et

maestro. Temendo il popolo, l'insolenza dei principi e le minacce dei sacerdoti, Giuseppe e Maria lo portarono nuovamente a scuola, sebbene sapessero che non poteva imparare nulla dagli uomini colui che solo da Dio aveva scienza perfetta. 2. Entrato nella scuola, sotto la guida dello Spirito santo, dalla mano del maestro, che stava insegnando la legge, Gesù prese il libro, e davanti a tutto il popolo che vedeva e udiva incominciò a leggere non già quello che era scritto nel loro libro, bensì parlava nello spirito del Dio vivo come se da una sorgente viva sgorgasse un torrente di acqua e la sorgente restasse sempre piena. E insegnava al popolo le grandezze del Dio vivo con tale forza che lo stesso maestro cadde a terra e lo adorò. Il cuore del popolo, che era seduto là e l'aveva udito dire queste cose, fu preso dallo stupore. Quando udì ciò, Giuseppe venne correndo da Gesù, nel timore che morisse lo stesso maestro. Vistolo, il maestro gli disse: «Tu non mi hai dato un discepolo, ma un maestro: e chi può resistere alle sue parole?». Si compì allora quanto era stato detto dal salmista: «Il fiume di Dio fu ripieno di acqua. Hai preparato il loro cibo, poiché tale è la sua preparazione» (*Ps.* 64, 10).

40. Dopo di ciò Giuseppe se ne andò via di là insieme a Maria e Gesù per recarsi alla marittima Cafarnao, a causa della malizia degli uomini che lo avversavano. Mentre Gesù abitava a Cafarnao, nella città c'era un uomo molto ricco, di nome Giuseppe. Ma spossato da una malattia, costui morì, e giaceva morto sul letto. Avendo udito i lamenti, i pianti e le grida elevate sul morto in città, Gesù disse a Giuseppe: «Perché non offri l'aiuto della tua benevolenza a costui che ha lo stesso tuo nome?». Giuseppe rispose: «Che potere o che facoltà ho io di offrire benevolenza a costui?». Gesù allora gli disse: «Prendi il fazzoletto che è sulla tua testa, va' a porlo sulla faccia del morto e digli: "Cristo ti salvi". Subito il defunto sarà salvo e si alzerà dal suo letto». Udito ciò Giuseppe, al comando di Gesù, andò via subito di corsa, entrò in casa del defunto, pose il fazzoletto che aveva in capo sulla faccia di colui che giaceva sul letto, dicendogli: «Ti salvi Gesù». E

dixit: «Salvet te Iesus». Et continuo surrexit mortuus de lecto, et quaerebat quis esset Iesus.

41, 1. Et abierunt in civitatem Capharnaum a civitate quae vocatur Bethleem, et erat Ioseph cum Maria in domo sua, et Iesus cum eis. Et die quadam vocavit Ioseph ad se filium suum primogenitum Iacobum, et misit illum in hortum olerum ut colligeret olera ad faciendum pulmentum. Et subsecutus est Iesus Iacobum fratrem suum in hortum, et hoc Ioseph et Maria nescierunt. Dumque Iacobus colligeret olera, subito exivit de foramine vipera et percussit manum Iacobi, et ipse prae dolore nimio coepit clamare. Et iam deficiens dicebat cum vocis amaritudine: «Heu, heu, vipera pessima percussit manum meam». 2. Iesus vero stans ex adverso ad vocis amaritudinem accurrit ad Iacobum et tenuit manum eius, et nihil aliud fecit sed tantum sufflavit in manum Iacobi et refrigeravit eam. Et statim Iacobus sanatus est, et serpens mortuus est. Et Ioseph et Maria quod factum est ignorabant; sed ad clamorem Iacobi et ad imperium Iesu cucurrerunt ad hortum, et invenerunt serpentem mortuum iam et Iacobum bene sanatum.

42, 1. Cum autem veniret Ioseph ad convivium cum filiis suis Iacobo, Ioseph et Iuda et Simeone et duabus filiabus suis, conveniebant Iesus et Maria mater eius cum sorore sua Maria Cleophae, quam dominus Deus donavit patri eius Cleophae et Annae matri eius, eo quod obtulissent Mariam matrem Iesu Domino. Et haec Maria vocata est simili nomine Maria ad consolationem parentum. 2. Et cum convenirent, Iesus sanctificabat et benedicebat illos, et ipse prior incipiebat manducare et bibere. Nemo enim illorum audebat manducare vel bibere, nec sedere ad mensam aut panem frangere, donec ipse sanctificans eos prius hoc fecisset. Et si forte absens fuisset, expectabant donec hoc faceret. Et quando ipse volebat ad refectionem accedere, accedebant Ioseph et Maria et fratres eius, filii Ioseph. Hi siquidem fratres ante oculos suos tamquam lu-

subito il morto si levò dal letto, e domandava chi fosse Gesù.

41, 1. E a Cafarnao vennero provenendo dalla città chiamata Betlemme. Giuseppe era a casa sua con Maria, e Gesù con loro. Un giorno Giuseppe chiamò a sé il figlio primogenito, Giacomo, e lo mandò nell'orto dei legumi a raccogliere legumi per fare una pietanza. Gesù seguì il fratello Giacomo nell'orto, senza che Giuseppe e Maria lo sapessero. Mentre Giacomo raccoglieva legumi, da un buco uscì all'improvviso una vipera e morse una mano di Giacomo, che per l'atroce dolore si mise a urlare. E venendo già meno, diceva con voce amara: «Ahi! Ahi! Una vipera infame mi ha morso la mano». 2. Gesù, che stava dalla parte opposta, a quella voce amara corse da Giacomo, gli prese la mano, e non fece altro che soffiare sulla mano di Giacomo e rinfrescarla. Subito Giacomo fu guarito, e il serpente morì. Giuseppe e Maria ignoravano quanto era avvenuto; ma al grido di Giacomo e al comando di Gesù corsero nell'orto e trovarono il serpente già morto e Giacomo ben guarito[10].

42, 1. Mentre Giuseppe andava a un convito con i suoi figli Giacomo, Giuseppe, Giuda, Simone e le sue due figlie, ci andavano pure Gesù e Maria, sua madre, con la sorella Maria di Cleofa, data dal Signore Iddio a suo padre Cleofa e a sua madre Anna perché avevano offerto al Signore Maria, madre di Gesù (questa Maria fu chiamata con lo stesso nome Maria a conforto dei genitori). 2. Quando erano insieme, Gesù li santificava e benediceva, ed egli era il primo che cominciava a mangiare e a bere. Nessuno di loro osava mangiare o bere, sedere alla mensa o spezzare il pane, fino a quando egli non avesse fatto ciò per primo, santificandoli. Se per caso era assente, aspettavano fino a quando lo facesse. Quando poi egli voleva prendere cibo, lo prendevano anche Giuseppe, Maria e i suoi fratelli, i figli di Giuseppe. Questi fratelli, avendo davanti ai loro occhi la sua vita

minaria vitam eius habentes observabant eum et timebant. Et quando Iesus dormiebat, sive in die sive in nocte, claritas Dei splendebat super eum. Cui laus sit omnis et gloria in saecula saeculorum. Amen. Amen.

come un faro luminoso, lo rispettavano e lo temevano. Quando Gesù dormiva, fosse di giorno o di notte, il chiarore di Dio splendeva su di lui. Al quale sia ogni lode e gloria nei secoli dei secoli. Amen. Amen.

Il Vangelo di Nicodemo

Grande varietà di giudizi si deve registrare a proposito del *Vangelo di Nicodemo*, uno dei testi apocrifi del Nuovo Testamento che hanno avuto la più ampia fortuna, molto letti e conosciuti anche e soprattutto nel Medioevo. Esso è conosciuto in varie forme e in diverse lingue (greco, copto, armeno, siriaco, georgiano, latino). Secondo alcuni critici, il testo originario sarebbe in greco e risalirebbe alla fine del primo secolo o all'inizio del secondo. L'opinione più recente porta i testi, sebbene frutto di rimaneggiamenti e modifiche, nell'Alto Medioevo, dal secolo sesto/settimo al nono: il codice più antico per la redazione latina sembra quello di Einsiedeln.

L'*Evangelium Nicodemi* è la riunione di due testi diversi: ciò che ha determinato un'incertezza nelle iscrizioni dell'opera, *Gesta Pilati* e *Descensus Christi ad inferos*. Nel primo testo si narra il processo tenuto da Pilato contro Gesù, secondo il testo dei vangeli canonici; l'autore ha in particolare consultato Matteo e Giovanni, costruendo su questi due evangelisti la trama narrativa, mentre ricorre raramente a Marco e Luca. Ma in questa trama ha inserito numerose varianti e addizioni narrative: l'accusa a Gesù di essere figlio illegittimo, la presenza di messaggeri e di vessilliferi, una serie di inedite testimonianze a favore e contro; soprattutto prende maggiore rilievo la figura di Pilato, che diventa un difensore di Gesù di fronte alle accuse dei capi di Israele. Questa parte è raccolta nei capp. 1-16 (da 1 a 9 il processo, da 10 a 16 la morte e la resurrezione, e la vita di Gesù dopo la resurrezione).

La seconda parte, il *Descensus Christi ad inferos* (nei capp. 1-12 oppure 17-28, con numerazione continua – ma in alcuni testimoni i capitoli sono undici o tredici), è la più nota e quella di maggiore interesse culturale e letterario. Essa presenta il racconto dei due figli di Simeone, quello stesso che aveva gioito vedendo nel Tempio di Gerusalemme Gesù neonato (*Ev. Luc.* 2, 25-35); i due figli, Carino e Leucio, erano risorti subito dopo la resurrezione di Cristo, assieme a molti altri. Carino e Leucio (ai quali è attribuita peraltro la confezio-

ne di altri testi apocrifi) raccontano come si trovassero negli Inferi e vedessero il Cristo discendervi per liberare Adamo e altri patriarchi e personaggi del Vecchio Testamento, e portarli nella gloria del paradiso. La vicenda comprende un dialogo-contrasto tra Satana, il «principe della morte», e l'Infero, il custode del luogo dei morti, l'entrata vittoriosa di Cristo e la sconfitta di Satana, la liberazione di Adamo, l'incontro con Enoc e Elia, i soli non-morti, il racconto del buon ladrone crocifisso con Cristo.

Membro del Sinedrio, uomo giusto e discepolo di Cristo in segreto (cfr. *Ev. Io.* 3, 1-15), Nicodemo aveva aiutato Giuseppe di Arimatea a collocare il corpo crocifisso di Gesù nella tomba di questi (*Ev. Io.* 19, 39-42): Nicodemo unisce i due racconti perché di ambedue viene ritenuto autore. Ma un'unità più profonda ha forse fatto sì che due testi in origine diversi si siano uniti in un secondo momento: il desiderio di rappresentare Gesù Cristo come un vittorioso. Nel confronto con Pilato, egli soccombe e viene condannato a morte, ma è affermato Dio e re (cfr. anche 9, 1); alla fine Pilato testimonia che la sua condanna è palesemente ingiusta e la sua grandezza sugli ebrei è chiara anche nella morte: il loro potere è limitato, e alla fine vinto dalla resurrezione. L'impotenza ebraica è analoga all'impotenza satanica (si cfr. anche 8, 1: «i demoni gli sono soggetti»). Satana non può tollerare che Cristo scenda trionfatore nel regno della morte, faccia risorgere tra gli altri Carino e Leucio, e porti dalle tenebre della morte alla luce del paradiso tutta la schiera dei giusti nati prima di lui. L'immagine di Cristo è dunque quella del «signore forte e potente» (21, 2), messa in rilievo dal contrasto con gli ebrei e con Satana.

Il testo latino è quello dato da C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Lipsiae 1853 (1876²), pp. 332-415; ne diamo un'ampia scelta; ma bisogna tenere ora presente una recente edizione, anche se costruita su un solo manoscritto: *The Gospel of Nicodemus. Gesta Salvatoris*, ed. H.C. Kim (Edited from the Codex Einsiedlensis, Einsiedeln, Stiftsbibliothek, MS.326), Toronto 1973 (Toronto Medieval Latin Texts, 2). La traduzione è quella di L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento* I, Torino 1971, pp. 592-616, 626-42, che abbiamo rivisto e corretto in molti punti.

Bibliografia: diamo l'elenco dei più significativi contributi, in ordine cronologico:

R.A. Lipsius, *Die Pilatus-Acten kritisch untersucht*, Kiel 1871;

W.H. Hulme, *The Middle English Harrowing of Hell and Gospel of Nicodemus*, London 1908 (Early English Text Society, Extra Series, 100);

S.J. Crawford, *The Gospels of Nicodemus*, Edinburgh 1927;

J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Leipzig 1932;

L.F.A. Maury, *Nouvelles recherches sur l'époque à la quelle a été composé*

l'ouvrage connu sous le titre d'Evangile de Nicodême, «Mémoires de la Société des Antiquaires de France» 20 (1950), pp. 341-92;
G.C. O'Ceallaigh, *Dating the Commentaries of Nicodemus*, «Harvard Theological Review» 56 (1963), pp. 21-58.

Pars prima:

Gesta Pilati

1, 1. Annas et Caiphas et Somne et Datam, Gamaliel, Iudas, Levi, Neptalim, Alexander et Iairus et reliqui Iudaeorum venerunt ad Pilatum accusantes dominum Iesum Christum de multis et dicentes: «Istum novimus filium Ioseph fabri ex Maria natum, et dicit se esse filium dei et regem: non solum hoc, sed et sabbatum violat et paternam legem nostram vult dissolvere». Dicit Pilatus: «Quae sunt quae agit et vult dissolvere legem?». Dicunt ei Iudaei: «Legem habemus in sabbato non curare aliquem; iste autem claudos et gibberosos, caecos, paralyticos, leprosos et daemoniosos curat in sabbato operibus malignis». Dicit eis Pilatus: «Quibus operibus malignis?». Dicunt ei: «Maleficus est, et in Beelzebub principe daemoniorum eiicit daemonia, et omnia illi subiecta sunt». Dicit illis Pilatus: «Istud non est in spiritu immundo eiicere daemonia sed in deo Scolapii».

2. Dixerunt Iudaei: «Precamur magnitudinem tuam ut statuas eum ante tribunal tuum ad audiendum». Advocans ad se Pilatus Iudaeos dicit eis: «Dicite mihi, quomodo possum ego cum sim praeses regem audire?». Dicunt ei: «Nos non dicimus eum regem esse, sed ipse se dicit». Advocans autem Pilatus cursorem dicit ei: «Cum moderatione adducatur Iesus». Exiens vero cursor et agnoscens eum adoravit, et faciale quod ferebat in manu sua expandit in terra dicens: «Domine, super hoc ambula et ingredere, quia praeses vocat te». Videntes au-

Parte prima:

Le gesta di Pilato

1, 1. Anna e Caifa, Summa e Datan, Gamaliele, Giuda, Levi, Neftali, Alessandro e Giairo[1] e tutti gli altri ebrei vennero da Pilato accusando il Signore Gesù Cristo di molte cose e dicendo: «Sappiamo che costui è figlio del falegname Giuseppe ed è nato da Maria (cfr. *Ev. Io.* 6, 42), e dice di essere figlio di Dio e re[2]: non solo, ma viola il sabato[3] e vuole abrogare la legge dei nostri padri». Pilato domanda: «Che cosa fa e quale legge vuole abrogare?». Gli rispondono gli ebrei: «Abbiamo una legge che vieta di curare nel giorno di sabato; costui invece, con opere malvagie, di sabato cura zoppi, gobbi, ciechi, paralitici, lebbrosi e indemoniati». Pilato domanda: «Con quali opere malvagie?»[4]. Gli rispondono: «È un mago, e caccia i demoni per opera di Belzebub[5], principe dei demoni, e tutti gli sono sottomessi». Pilato dice: «Questo non è uno scacciare i demoni per opera di uno spirito immondo, ma per opera del dio Asclepiade»[6].

2. Gli ebrei gli dissero: «Preghiamo la tua grandezza di convocarlo in udienza al tuo tribunale». Pilato chiama a sé gli ebrei e dice loro: «Ditemi, come posso, io che sono governatore, udire un re?». Gli rispondono: «Noi non affermiamo che egli sia re, è lui stesso che lo dice». Chiamato un messo, Pilato gli dice: «In modo conveniente sia convocato Gesù». Il messo uscì, lo riconobbe, lo adorò, stese a terra il fazzoletto che portava in mano, e gli disse: «Signore, cammina su di questo ed entra, perché il governatore ti chiama». Gli ebrei, vedendo quanto aveva fatto il mes-

tem Iudaei quod fecit cursor, clamaverunt adversus Pilatum dicentes: «Cur eum sub praeconis voce non ingredi fecisti, sed per cursorem? Nam et cursor videns eum adoravit illum, et faciale quod tenebat in manu expandit ante eum in terra et dixit ei: "Domine, vocat te praeses"». [...]

4. [...] Dicit cursori praeses: «Egredere et quomodocumque volueris introduc eum». Exiens vero cursor fecit sicut et priori schemate, et dicit ad Iesum: «Domine ingredere, quia praeses te vocat».

5. Ingresso autem Iesu et signiferis ferentibus signa curvata sunt capita signorum ex se et adoraverunt Iesum. Videntes autem Iudaei signa quomodo se incurvaverunt et adoraverunt Iesum, amplius clamaverunt adversus signa portantes. Pilatus vero dicit ad Iudaeos: «Non miramini quomodo incurvaverunt se signa et adoraverunt Iesum?». Dicunt Iudaei ad Pilatum: «Nos vidimus homines signa portantes quemadmodum inclinaverunt et adoraverunt Iesum». Advocans vero praeses signiferos dicit eis: «Quare sic fecistis?». Dicunt Pilato: «Nos viri gentiles sumus et servi templorum: quomodo habuimus adorare eum? Nam nobis tenentibus vultus ipsi se curvaverunt et adoraverunt eum».

6. Dicit Pilatus principibus synagogae et senioribus populi: «Eligite vos viros potentes et fortes, et ipsi contineant signa, et videamus si ex se curventur». Accipientes autem seniores Iudaeorum viros duodecim fortissimos potentesque, senos et senos fecerunt continere signa, et steterunt ante tribunal praesidis. Dicit Pilatus cursori: «Eiice Iesum foris praetorium, et intromitte eum iterum qualivis ordine». Et exivit foras praetorium Iesus et cursor. Et advocans Pilatus qui prius signa tenuerant, dixit eis: «Per salutem Caesaris, quia, si non inclinant se signa quando intrat Iesus, amputabo capita vestra». Et iussit praeses ingredi Iesum secundo. Et fecit cursor eodem schemate sicut et prius, et multum deprecatus est Iesum ut superascenderet et ambularet super faciale suum. Et superam-

so, gridarono contro Pilato, dicendo: «Perché non l'hai convocato con il banditore ma con il messo? Il messo, infatti, al vederlo, lo adorò, e stese a terra davanti a sé il fazzoletto che teneva in mano, e gli disse: "Signore, il governatore ti convoca"». [...]

4. [...] Il governatore dice al messo: «Esci, e introducilo nel modo che tu vorrai». Il messo, uscito, fece come prima, e disse a Gesù: «Signore, entra, poiché il governatore ti chiama».

5. Entrato Gesù, i vessilli portati dai vessilliferi inchinarono da soli le cime e adorarono Gesù. Gli ebrei alla vista dei vessilli che si erano inchinati e avevano adorato Gesù, gridarono ancor più contro i vessilliferi. Pilato dice però agli ebrei: «Non vi meravigliate che i vessilli si siano inchinati e abbiano adorato Gesù?». Rispondono gli ebrei a Pilato: «Noi abbiamo visto come gli uomini che portano i vessilli si siano inchinati e abbiano adorato Gesù». Il governatore, chiamati i vessilliferi, dice loro: «Perché avete agito così?». Rispondono a Pilato: «Noi siamo uomini pagani e servi dei templi. Come potevamo adorarlo? Mentre noi li tenevamo, le facce dei vessilli si curvarono da sole e lo adorarono».

6. Pilato dice ai principi della sinagoga e agli anziani del popolo: «Scegliete voi degli uomini forti e robusti che tengano i vessilli e vedremo se si inchinano da soli». Gli anziani degli ebrei presero allora dodici uomini fortissimi e robustissimi, fecero tenere loro i vessilli, sei a sei, e li posero davanti al tribunale del governatore. Pilato dice al messo: «Manda Gesù fuori dal pretorio, e poi introducilo di nuovo nel modo che vorrai». Uscirono dunque fuori del pretorio Gesù e il messo. E Pilato chiamò coloro che prima avevano tenuto le insegne e disse loro: «Per la salute del Cesare, se i vessilli, quando entra Gesù, non si inchineranno vi taglierò la testa». E il governatore ordinò di introdurre Gesù per la seconda volta. Il messo si comportò come prima e supplicò molto Gesù che passasse sopra e camminasse sul suo fazzoletto. Gesù vi

bulavit et ingressus est. Introeunte autem Iesu statim inclinaverunt se signa et adoraverunt Iesum.

2, 1. Videns autem Pilatus, timor apprehendit eum, et statim voluit surgere de tribunali. Haec autem eo cogitante, ut surgeret et abiret, misit ad illum uxor sua dicens: «Nihil tibi et homini isti iusto: multa enim passa sum propter eum in hac nocte». Convocans autem Pilatus Iudaeos dixit eis: «Scitis quia mulier mea cultrix Dei est et in iudaismo magis vobiscum sentit». Dicunt ei Iudaei: «Ita est et nos scimus». Dicit eis Pilatus: «Ecce misit ad me uxor mea dicens: "Nihil tibi et iusto illi: multa enim passa sum propter eum in hac nocte"». Respondentes autem Iudaei dixerunt Pilato: «Numquid non diximus tibi quia magus est? Ecce somniorum fantasma misit ad uxorem tuam».

2. Pilatus vocavit Iesum et dixit ei: «Quid est quod isti adversus te testificantur? Et nihil ad eos loqueris?». Iesus autem respondit: «Si non haberent potestatem, non loquerentur. Unusquisque potestatem habet oris sui loqui bona et mala: ipsi videbunt».

3. Respondentes autem seniores Iudaeorum dicunt ad Iesum: «Quid nos videbimus? Primum quod ex fornicatione natus es: secundo quia in nativitatem tuam in Bethleem infantum consummatio facta est: tertio quod pater tuus Ioseph et mater tua Maria fugerunt in Egyptum, eo quod non haberent fiduciam in populo».

4. Dicunt quidam de adstantibus benigni ex Iudaeis: «Nos non dicimus eum esse ex fornicatione, sed scimus quoniam desponsata est Maria Joseph, et non est natus de fornicatione». Dicit Pilatus ad Iudaeos qui dixerunt eum esse ex fornicatione: «Hic sermo vester non est verus, quoniam desponsatio facta est, sicut ipsi dicunt ex gente vestra». Dicunt Pilato Annas et Caiphas: «Nos cum omni multitudine dicimus quoniam ex fornicatione natus est et maleficus est: isti autem proselyti sunt et discipuli eius». Advocans vero Pilatus Annam et

passò sopra ed entrò. All'ingresso di Gesù, i vessilli subito si inchinarono e adorarono Gesù.

2, 1. Vedendo questo, Pilato fu preso dal timore, e volle subito alzarsi e lasciare il tribunale. Mentre pensava di alzarsi e andarsene, sua moglie gli mandò a dire: «Non ci sia nulla tra te e quest'uomo giusto: questa notte, infatti, ho sofferto molto a causa sua»[7]. Radunati allora gli ebrei, Pilato disse loro: «Sapete che mia moglie è devota di Dio e riguardo al giudaismo simpatizza con voi». E gli ebrei gli rispondono: «Così è, lo sappiamo». Pilato dice loro: «Ecco che mia moglie mi ha mandato a dire: "Non ci sia nulla tra te e quest'uomo giusto. Questa notte, infatti, ho sofferto molto a causa sua"». Gli ebrei risposero a Pilato, dicendo: «Non ti abbiamo detto, forse, che è un mago? Ecco che ha inviato a tua moglie i fantasmi dei sogni».

2. Pilato chiamò Gesù e gli disse: «Che ne è di ciò che costoro attestano contro di te? E non rispondi loro nulla?». Gesù rispose: «Se non ne avessero il potere, non parlerebbero. Ognuno ha la padronanza della sua bocca per dire cose buone e cose cattive: essi vedranno».

3. Gli anziani tra gli ebrei risposero a Gesù: «Che cosa dovremo mai vedere? Primo, che tu sei nato dalla fornicazione; secondo, che alla tua nascita in Betlemme ci fu una strage di bambini (cfr. *Ev. Matth.* 2, 16)[8]; terzo, che tuo padre Giuseppe e tua madre Maria fuggirono in Egitto (cfr. *Ev. Matth.* 2, 13-23) perché non avevano fiducia nel popolo».

4. Alcuni tra gli ebrei presenti erano benevoli e dissero: «Noi non affermiamo che egli venga dalla fornicazione, ma sappiamo che Maria è sposata a Giuseppe ed egli non è nato dalla fornicazione». Pilato, rivolto agli ebrei che avevano asserito ch'egli era nato dalla fornicazione, dice: «Questo vostro parlare non è veritiero, poiché c'è stato il matrimonio, come affermano le stesse persone della vostra gente». Anna e Caifa dicono a Pilato: «Noi con tutta una moltitudine affermiamo che è nato dalla fornicazione e che è un mago: costoro d'altra parte sono proseliti e suoi

Caipham dicit eis: «Quid sunt proselyti?». Dicunt ei: «Gentilium filii nati sunt et modo facti sunt Iudaei». Responderunt hi qui testificati sunt Iesum non esse natum de fornicatione, Lazarus et Asterius, Antonius et Iacobus, Annes et Azaras, Samuel et Isaac, Finees et Crispus, Agrippa et Iudas: «Nos proselyti non sumus nati sed filii Iudaeorum sumus, et veritatem loquimur: etenim in desponsalia Mariae interfuimus».

5. Convocans autem ad se Pilatus duodecim viros hos qui probaverunt quia Iesus non fuerat natus de fornicatione, dixitque ad eos: «Adiuro vos per salutem Caesaris, si verum est, dicite mihi, quoniam Iesus non est natus de fornicatione». Dicunt illi Pilato: «Legem habemus non iurare, quia peccatum est; sed ipsi iurent per salutem Caesaris quoniam non est sicut diximus, et rei sumus mortis». Tunc dixit Pilatus Annae et Caiphae: «Nihil respondetis ad ea quae isti testificantur?». Dicunt Annas et Caiphas ad Pilatum: «Duodecim isti creduntur quoniam non est natus ex fornicatione: omnis plebs clamamus quoniam ex fornicatione natus est et maleficus est et dicit se ipsum esse filium Dei et regem, et non credimur».

6. Et iussit Pilatus omnem multitudinem foris exire, absque duodecim viris qui dixerunt quoniam non est ex fornicatione natus; et Iesum iussit sequestrare ab eis. Et dicit eis Pilatus: «Qua ratione volunt Iudaei Iesum occidere?». Dicunt ei illi: «Zelum habent, quoniam sabbato curat». Dixit Pilatus: «De bono opere volunt eum occidere?». Dicunt illi: «Etiam, domine».

3, 1. Pilatus furore repletus exiit foras praetorium et dicit eis: «Testem habeo solem quia nec unam culpam invenio in homine isto». Responderunt Iudaei et dixerunt praesidi: «Si non esset hic malefactor, numquam tibi tradidissemus eum». Dicit illis Pilatus: «Tollite eum vos et secundum legem vestram iudicate eum». Responderunt Iudaei: «Nobis non licet

discepoli». Chiamati allora a sé Anna e Caifa, Pilato domanda loro: «Chi sono i proseliti?». Gli rispondono: «Coloro che per nascita sono figli di pagani e ora si sono fatti ebrei». Coloro che avevano testimoniato che Gesù non era nato dalla fornicazione, e cioè Lazaro e Asterio, Antonio e Giacomo, Anne e Azara, Samuele e Isacco, Finee e Crispo, Agrippa e Giuda, risposero: «Noi non siamo nati proseliti, ma siamo figli di ebrei e diciamo la verità. Infatti eravamo presenti al matrimonio di Maria».

5. Convocati a sé questi dodici uomini che garantivano che Gesù non era nato dalla fornicazione, Pilato disse loro: «Vi scongiuro, per la salute del Cesare, ditemi se è vero che Gesù non è nato dalla fornicazione». Quelli rispondono a Pilato: «Noi abbiamo una legge che ci vieta di giurare[9], perché è peccato; giurino invece loro, per la salute del Cesare, che non è come abbiamo detto, e noi in questo caso siamo rei di morte». Allora Pilato domandò ad Anna e a Caifa: «Non rispondete a ciò che attestano costoro?». Anna e Caifa rispondono a Pilato: «Si crede a questi dodici uomini che non sia nato nella fornicazione, mentre noi con tutto il popolo si grida che è nato dalla fornicazione, che è mago, che si dice figlio di Dio e re, e non siamo creduti».

6. Pilato ordinò di fare uscire tutta la moltitudine, ad eccezione dei dodici uomini che avevano detto che egli non era nato dalla fornicazione; e ordinò di separare Gesù da loro. Poi domanda loro Pilato: «Per quale motivo gli ebrei vogliono uccidere Gesù?». Gli rispondono: «Sono gelosi, perché guarisce di sabato». Pilato disse: «Per una buona opera, lo vogliono uccidere?». Gli rispondono: «Proprio così, signore».

3, 1. Pieno di ira, Pilato uscì fuori dal pretorio e dice loro: «Mi è testimonio il sole ch'io non trovo in quest'uomo una sola colpa». Gli ebrei risposero e dissero al governatore: «Se costui non fosse un malfattore, non te lo avremmo mai consegnato». Dice loro Pilato: «Prendetelo voi e giudicatelo secondo la vostra legge». Gli ebrei risposero: «A noi non è lecito uccidere alcuno»[10]. Dice

interficere quemquam». Dicit illis Pilatus: «Vobis dixit Deus non interficere quemquam; ergo mihi dixit ut occidam?».

2. Ingressus iterum praetorium Pilatus vocavit ad se secreto Iesum et dixit ei: «Tu es rex Iudaeorum?» Respondit Iesus Pilato: «A temetipso hoc loqueris, an alii tibi dixerunt de me?». Respondit Pilatus: «Numquid ego Iudaeus sum? Gens tua et pontifices tradiderunt te mihi: quid fecisti?». Respondens Iesus dixit: «Regnum meum non est de hoc mundo. Si ex hoc mundo esset regnum meum, ministri mei utique repugnarent ne traderer Iudaeis: nunc autem regnum meum non est hinc». Dixit ei Pilatus: «Ergo rex es tu?». Ait illi Iesus: «Tu dicis, quia rex sum ego. Ego enim in hoc natus sum et ad hoc veni, ut testimonium perhibeam veritati, et omnis qui est ex veritate audit meam vocem». Dicit ei Pilatus: «Quid est veritas?». Dicit Iesus: «Veritas de caelo est». Dicit Pilatus: «In terris veritas non est?». Dicit Iesus Pilato: «Intende, veritatem dicentes quomodo iudicantur ab his qui potestatem habent in terris».

4, 1. Relinquens ergo Pilatus Iesum intus praetorium, exivit ad Iudaeos et dicit eis: «Ego nec unam culpam invenio in eo». Dicunt ei Iudaei: «Iste dixit: "Possum templum istud dissolvere et in triduo resuscitare illud"». Dixit eis Pilatus: «Quale templum?». Dicunt ei Iudaei: «Quod aedificavit Salomon in XL et VI annis: et iste dicit dissolvere et aedificare illud in tribus diebus». Dicit illis Pilatus: «Ego innocens sum a sanguine hominis istius; vos videritis». Dicunt ei Iudaei: «Sanguis eius super nos et super filios nostros».

2. Advocans autem Pilatus seniores et sacerdotes et Levitas dicit eis secrete: «Nolite facere sic: nihil enim accusantibus vobis eum dignum mortis inveni, nec de curatione et violatione sabbati». Dicunt sacerdotes et Levitae et seniores: «Dic nobis, si quis Caesarem blasphemaverit, dignus est morte anne?».

loro Pilato: «Dio ha detto a voi di non uccidere alcuno; disse dunque a me di uccidere?».

2. Entrato di nuovo nel pretorio, Pilato chiamò a sé Gesù segretamente, e gli disse: «Tu sei il re degli ebrei?». Gesù rispose a Pilato: «Parli da te, oppure sono altri che ti dissero queste cose a mio riguardo?». Pilato risponde: «Forse ch'io sono ebreo? Il tuo popolo e i pontefici ti consegnarono a me: che hai fatto?». Gesù rispose: «Il mio regno non è di questo mondo. Se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servi certo combatterebbero affinché io non fossi consegnato agli ebrei. Ma ora il mio regno non è di qui». Gli disse Pilato: «Dunque sei tu re?». Gli dice Gesù: «Tu lo dici, che io sono re. Io infatti in questo sono nato e per questo sono venuto, per rendere testimonianza alla verità, e ognuno che è secondo verità ascolta la mia voce». Gli dice Pilato: «Che cos'è la verità?»[11]. Gesù risponde: «La verità è dal cielo». Pilato domanda: «Non c'è verità in terra?». Gesù risponde a Pilato: «Osserva come coloro che dicono la verità sono giudicati da coloro che hanno autorità sulla terra».

4, 1. Lasciato Gesù nel pretorio, Pilato uscì fuori dagli ebrei e dice loro: «Io non trovo in lui alcuna colpa» (*Ev. Io.* 18, 38). Gli ebrei gli dicono: «Costui disse: "Posso distruggere questo tempio e in tre giorni ricostruirlo"»[12]. Disse loro Pilato: «Che tempio?». Gli rispondono gli ebrei: «Quello che Salomone edificò in quarantasei anni: e costui parla di distruggerlo e di edificarlo in tre giorni». Dice loro Pilato: «Io sono innocente del sangue di quest'uomo. Vedete voi» (cfr. *Ev. Matth.* 27, 24). Gli ebrei gli rispondono: «Il suo sangue sopra di noi e sopra i nostri figli» (*Ev. Matth.* 27, 25).

2. Chiamati gli anziani, i sacerdoti e i leviti, Pilato dice loro segretamente: «Non fate così! Non ho infatti trovato nulla che lo renda degno di morte sulla base delle vostre accuse, né per la guarigione né per la violazione del sabato». I sacerdoti, i leviti e gli anziani gli dicono: «Di' un po', se qualcuno bestemmia Cesa-

Dicit eis Pilatus: «Dignus mori». Responderunt ei Iudaei: «Quanto magis hic qui Deum blasphemavit dignus est mori».

3. Iussit vero praeses Iudaeos foras exire de praetorio, et advocans Iesum dixit ei: «Quid faciam tibi?». Dicit Iesus Pilato: «Sicut datum est». Dicit Pilatus: «Quomodo datum est?». Dicit Iesus: «Moyses et prophetae praeconizaverunt de morte et resurrectione mea». Audientes autem haec Iudaei dicunt Pilato: «Quid amplius desideras audire blasphemiam?». Dixit autem Pilatus: «Si hic sermo blasphemus est, tollite eum vos et perducite ad synagogam vestram et secundum legem vestram iudicate eum». Dicunt Iudaei Pilato: «Lex nostra continet: "Si homo in hominem peccaverit, dignus est accipere quadragenas una minus; qui vero in Deum blasphemaverit, lapidari"».

4. Dicit eis Pilatus: «Ergo secundum legem vestram iudicate eum». Dicunt Iudaei Pilato: «Nos volumus ut crucifigatur». Dicit eis Pilatus: «Non est dignus crucifigi».

5. Intuitus vero praeses in populum circumstantem Iudaeorum vidit plurimos lacrimantes Iudaeorum et dixit: «Non omnis multitudo vult eum mori». Dicunt seniores ad Pilatum: «Ideoque venimus universa multitudo ut moriatur». Dixit Pilatus ad Iudaeos: «Quid fecit ut moriatur?». Dicunt illi: «Quia dixit se filium Dei esse et regem».

5, 1. Nicodemus autem quidam vir Iudaeus stetit ante praesidem et dixit: «Rogo, misericors, iube me dicere paucos sermones». Dicit ei Pilatus: «Dic». Nicodemus dicit: «Ego dixi senioribus et sacerdotibus et Levitis et omni multitudini Iudaeorum in synagoga: "Quid habetis cum homine isto?". Homo iste multa mirabilia facit et signa quae nullus hominum fecit nec facere potest. Dimittite eum et nolite adversus eum aliquid malignari: si ex Deo sunt signa quae facit, stabunt; si autem ex hominibus, dissolventur. Quia et Moyses missus a Deo in Egyptum fecit signa multa, quae dixit illi Deus facere

re, non è forse degno di morte?». Risponde Pilato: «È degno di morte». Gli risposero gli ebrei: «Tanto più è degno di morte costui che ha bestemmiato Dio».

3. Il governatore ordinò agli ebrei di uscire dal pretorio e, chiamato Gesù, gli disse: «Che ti debbo fare?». Gesù risponde a Pilato: «Come ti è stato dato». E Pilato: «Come è stato dato?». Risponde Gesù: «Mosè e i profeti preconizzarono la mia morte e la mia resurrezione». All'udire queste cose, gli ebrei dicono a Pilato: «Cosa desideri ascoltare di più, oltre questa bestemmia?». Ma Pilato disse: «Se questo parlare è blasfemo, prendetelo voi, conducetelo alla vostra sinagoga e giudicatelo secondo la vostra legge». Gli ebrei rispondono a Pilato: «Nella nostra legge sta scritto: "Se un uomo ha peccato contro un uomo, è degno di ricevere quaranta fustigate meno una; ma se ha bestemmiato contro Dio è degno di essere lapidato"»[13].

4. Dice loro Pilato: «Dunque giudicatelo secondo la vostra legge». Gli dicono gli ebrei: «Vogliamo che sia crocifisso». Risponde loro Pilato: «Non è reo di essere crocifisso».

5. Guardando il popolo ebraico che stava tutto intorno, il governatore vide che moltissimi ebrei piangevano e disse: «Non tutta la folla vuole ch'egli muoia». Gli anziani dicono a Pilato: «È per questo che tutti quanti noi siamo venuti, affinché muoia». Pilato dice agli ebrei: «Che ha fatto per morire?». Quelli gli rispondono: «Ha affermato di essere figlio di Dio e re».

5, 1. Ma un ebreo, Nicodemo, si presentò davanti al governatore e gli disse: «Ti supplico, misericordioso, permettimi di dire poche parole». Pilato gli risponde: «Parla pure». Nicodemo dice: «Agli anziani, ai sacerdoti, ai leviti e a tutta la moltitudine degli ebrei, io dissi nella sinagoga: "Che avete contro quest'uomo?". Quest'uomo fa molte cose straordinarie e molti miracoli che nessun uomo ha mai fatto né può fare. Lasciatelo, e non siate cattivi contro di lui: se i segni che fa sono da Dio, dureranno; se invece sono da uomini, si dissolveranno[14]. Poiché anche Mosè, inviato da Dio in Egitto, compì molti miracoli, che Dio gli aveva ordina-

ante Pharaonem regem Egypti. Et erant ibi curantes malefici Iamnes et Mambres, et fecerunt et ipsi signa quae fecit Moyses, sed non omnia, et habuerunt eos Egyptii sicut deos, Iamnem et Mambrem: et quoniam signa quae fecerunt non erant ex Deo, perierunt et ipsi et qui crediderunt eis. Et nunc dimittite hominem istum: non enim est dignus morte».

2. Dicunt Iudaei Nicodemo: «Tu discipulus eius factus es et verbum pro ipso facis». Dicit ad eos Nicodemus: «Numquid et praeses discipulus eius factus est et verbum pro ipso facit? Numquid non constituit eum Caesar super dignitatem istam?». Erant vero Iudaei frementes et stridentes dentibus adversus Nicodemum. Dicit ad eos Pilatus: «Quid stridetis dentibus adversus eum veritatem audientes?». Dicunt Iudaei Nicodemo: «Veritatem ipsius accipias et portionem cum ipso». Dicit Nicodemus: «Amen amen amen, accipiam sicut dixistis».

6, 1. Ex Iudaeis quidam alius autem exsiliens rogat praesidem ut verbum diceret. Dicit praeses: «Quid vis dicere, dic». Qui dixit: «Ego triginta octo annis iacebam in infirmitate in lectulo in dolore pessimo. Et veniente Iesu multi daemoniaci et diversis infirmitatibus detenti curati sunt ab eo. Et quidam iuvenes miserti sunt mei et portantes me in lectulo posuerunt me ante eum. Et videns Iesus misertus est mei et verbum dixit mihi: "Tolle grabatum tuum et ambula". Et statim sanus factus sum, tuli grabatum meum et ambulavi». Dicunt Iudaei Pilato: «Interroga eum qualis fuit dies quando curatus est». Dixit: «Sabbatum». Dicunt Iudaei: «Nonne sic docuimus quia in sabbato curat et daemones expellit?».

2. Et alius quidam Iudaeus exsiliens dixit: «Caecus natus sum, vocem audiebam et neminem videbam. Et transeunte Iesu clamavi voce magna: "Miserere mei, fili David". Et misertus est mei et posuit manus suas super oculos meos, et vidi statim». Et alius Iudaeus exiliens dixit: «Gibberosus eram et erexit me verbo». Et alius dixit: «Leprosus eram, et sanavit me verbo».

to di compiere davanti al faraone, re d'Egitto; c'erano presenti i maghi curatori Gianne e Mambre, ed anch'essi compirono i miracoli fatti da Mosè, non tutti però, e gli egiziani ritennero Gianne e Mambre come dei: ma i miracoli compiuti da costoro non erano da Dio, perciò perirono sia essi sia coloro che avevano creduto ad essi[15]. E ora lasciate quest'uomo: non è infatti degno di morte».

2. Gli ebrei rispondono a Nicodemo: «Tu sei diventato suo discepolo e parli in suo favore». Risponde loro Nicodemo: «Forse che anche il governatore è diventato suo discepolo perché parla in suo favore? Non l'ha forse investito Cesare di questa dignità?». Gli ebrei fremevano e digrignavano i denti contro Nicodemo. Dice loro Pilato: «Perché, all'udire la verità, digrignate i denti contro di lui?». Gli ebrei rispondono a Nicodemo: «Accetta pure la sua verità e abbi parte con lui!». Nicodemo rispose: «Amen, amen, amen! L'accetterò, come dite»[16].

6, 1. Saltò fuori un altro ebreo a pregare il governatore di dire una parola. Il governatore gli dice: «Di' quello che vuoi dire». E disse: «Da trentotto anni io giacevo infermo su di un lettuccio, in un tremendo dolore. E all'arrivo di Gesù furono da lui guariti molti indemoniati e colpiti da varie infermità. Alcuni giovani ebbero pietà di me, e portandomi sul lettuccio, mi misero davanti a lui. A questa vista Gesù ebbe pietà di me e mi disse le parole: "Prendi il tuo lettuccio e cammina". E subito fui guarito, presi il mio lettuccio e camminai». Gli ebrei dicono a Pilato: «Domandagli in quale giorno fu guarito». Risponde: «Di sabato» (cfr. *Ev. Io.* 5, 5-9). Dicono gli ebrei: «Non avevamo forse sostenuto che guarisce e scaccia i demoni di sabato?».

2. Un altro ebreo si fece avanti, e disse: «Io sono nato cieco. Udivo la voce, ma non vedevo nessuno. Mentre Gesù passava, gridai a gran voce: "Abbi pietà di me, figlio di David!". Ed ebbe pietà di me, pose le sue mani sui miei occhi, e subito vidi». Saltò fuori un altro ebreo ancora, e disse: «Io ero gobbo e con una parola mi raddrizzò». E un altro disse: «Io ero lebbroso, e con una parola mi guarì»[17].

7. Item et mulier quaedam Veronica nomine a longe clamavit praesidi: «Fluens sanguine eram ab annis duodecim, et tetigi fimbriam vestimenti eius, et statim fluxus sanguinis mei stetit». Dicunt Iudaci: «Legem habemus mulierem ad testimonium non venire».

8. Et alii quidam, multitudo virorum ac mulierum, clamaverunt dicentes: «Iste homo propheta est, et daemonia illi subiecta sunt». Dicit Pilatus ad illos qui dixerunt: «Daemonia illi subiecta sunt. Et magistri vestri quare ei subiecti non sunt?». Dicunt Pilato: «Nescimus». Alii autem dixerunt Pilato quia Lazarum mortuum suscitavit post quatriduum de monumento. Audiens haec praeses tremefactus dixit ad omnem multitudinem Iudaeorum: «Quid vultis effundere sanguinem innocentem?».

9, 1. Et convocans Pilatus Nicodemum et duodecim viros qui dixerunt quoniam non est natus ex fornicatione, dicit ad eos: «Quid faciam, quoniam seditio fit in populo?». Dicunt ei: «Nos nescimus: ipsi videant». Iterum Pilatus convocans omnem multitudinem Iudaeorum dixit: «Scitis quia vobis consuetudo est per diem azymorum ut dimittam vobis unum vinctum. Habeo unum insignem vinctum in carcere homicidam qui dicitur Barabbas, et Iesum qui dicitur Christus, in quo nullam caussam mortis invenio. Quem vultis ut dimittam vobis?». Clamaverunt autem omnes dicentes: «Barabbam dimitte nobis». Dicit eis Pilatus: «Quid ergo faciam de Iesu qui dicitur Christus?». Dicunt omnes: «Crucifigatur». Iterum dixerunt Iudaei: «Non es amicus Caesaris si hunc dimittis, quia dixit se filium Dei esse et regem: ni forte vis hunc esse regem et non Caesarem».

2. Tunc repletus furore Pilatus dixit ad eos: «Semper gens vestra seditiosa fuit, et qui pro vobis fuerunt, contrarii eis fuistis». Responderunt Iudaei: «Qui sunt pro nobis?». Dicit eis Pilatus: «Deus vester qui eripuit vos de dura servitute Egyptiorum, et eduxit vos ex Egypto per mare sicut per aridam ter-

7. Così una donna, di nome Veronica[18], da lontano gridò al governatore: «Da dodici anni avevo un flusso di sangue; toccai un lembo del suo vestito, e subito il flusso del mio sangue si arrestò» (*Ev. Luc.* 8, 43-8; cfr. *Ev. Matth.* 9, 20-2; *Ev. Marc.* 5, 25-34). Dicono gli ebrei: «Abbiamo una legge che vieta alle donne di testimoniare».

8. Ed altri, una moltitudine di uomini e di donne, gridarono dicendo: «Quest'uomo è un profeta[19], e i demoni gli sono soggetti». A coloro che avevano affermato che i demoni gli sono soggetti, Pilato domanda: «E perché non gli sono soggetti i vostri maestri?». Rispondono a Pilato: «Non sappiamo». Altri ancora dissero a Pilato che aveva resuscitato Lazzaro morto, dopo che da tre giorni era nella tomba (cfr. *Ev. Io.* 11, 1-44). Udendo queste cose Pilato ebbe paura e disse a tutta la moltitudine degli ebrei: «Perché volete versare sangue innocente?».

9, 1. Chiamato Nicodemo e i dodici uomini che avevano dichiarato che Gesù non era nato da fornicazione, Pilato dice loro: «Che debbo fare? Tra il popolo c'è sommossa». Rispondono: «Noi non sappiamo. Vedano loro». Pilato convocò nuovamente la moltitudine degli ebrei e disse: «Sapete che presso di voi c'è la consuetudine che per il giorno degli azimi io vi mandi in libertà un prigioniero. Ho in carcere un notissimo prigioniero omicida che si chiama Barabba, e Gesù detto Cristo, nel quale non trovo alcun motivo di morte. Chi volete ch'io vi mandi in libertà?». Tutti gridarono: «Mandaci in libertà Barabba». Dice loro Pilato: «Che farò dunque di Gesù, detto Cristo?». Tutti esclamano: «Sia crocifisso!»[20]. Dissero ancora gli ebrei: «Non sei amico di Cesare, se metti questi in libertà, giacché disse di essere figlio di Dio e re, a meno che tu voglia che sia lui il re, e non Cesare».

2. Pieno di furore, allora disse loro Pilato: «La vostra stirpe fu sediziosa e voi foste contrari a coloro che vi furono favorevoli». Gli risposero gli ebrei: «E chi sono coloro che ci sono favorevoli?». Dice loro Pilato: «Il vostro Dio, che vi ha tolto dalla dura schiavitù degli egiziani, che vi ha condotto fuori dall'Egitto attraverso il

ram, et in eremo cibavit vos manna et coturnice, et eduxit vobis de petra aquam et potavit vos, et legem dedit vobis: et in his omnibus irritastis Deum vestrum, et quaesivistis vobis vitilum fusilem deum. Et exacerbastis Deum vestrum, et voluit vos occidere; et deprecatus est Moyses pro vobis ut non moreremini. Et nunc dicitis quia regem odio».

3. Et exsurgens de tribunali voluit exire foras. Clamaverunt antem Iudaei et dixerunt ei: «Regem scimus Caesarem et non Iesum. Nam et magi munera ei obtulerunt sicut regi; et audiens Herodes a magis quia rex natus est, voluit occidere eum. Hoc autem cognito pater eius Ioseph tulit eum et matrem eius, et fugierunt in Egyptum; audiensque Herodes perdidit infantes Iudaeorum qui nati sunt in Bethleem».

4. Audiens Pilatus verba haec timuit. Et facto silentio in populo, qui clamabant, dixit Pilatus: «Ergo hic est quem quaerebat Herodes?». Dicunt ei: «Hic est». Et accipiens aquam Pilatus lavit manus suas coram populo dicens: «Innocens ego sum a sanguine iusti huius: vos videritis». Iterum clamaverunt Iudaei dicentes: «Sanguis eius super nos et super filios nostros».

5. Tunc iussit Pilatus velum solvi, et dixit ad Iesum: «Gens tua increpavit te tamquam regem: ideoque decrevi primum flagellari te propter statuta imperatorum, et tunc crucifigi in cruce». [...]

15, 4. Et mane surgentes, stravit asinam suam Ioseph et ambulavit cum illis, et introierunt in civitatem sanctam Ierusalem. Et occurrerunt ei populus omnis clamantes et dicentes: «Pax in introitu tuo, pater Ioseph». Quibus respondens ait: «Pax Domini omni populo». Et osculati sunt eum omnes. Et oraverunt cum Ioseph, et expavescebant in visione eius. Et suscepit eum Nicodemus in domum suam, et fecit convivium magnum, et vocavit Annam et Caipham et seniores et principes sacerdotum et Levitas in domum suam. Et iocum dantes et manducantes et bibentes cum Ioseph benedixerunt Deum,

mare come attraverso una terra arida, che nel deserto vi cibò con manna e pernici, e per voi estrasse acqua da una pietra e vi dissetò, e vi diede una legge: in tutti questi eventi avete irritato il vostro Dio e vi siete cercato come dio un vitello di metallo fuso. Avete esacerbato il vostro Dio, ed egli volle uccidervi; ma Mosè supplicò in vostro favore affinché non foste fatti morire[21]. E ora affermate ch'io odio il re!».

3. E alzatosi dal tribunale volle uscire fuori. Ma gli ebrei gridarono e dissero: «Sappiamo che il re è Cesare e non Gesù. Anche i magi, infatti, gli offrirono doni come a un re, ma Erode, udito dai magi che era nato un re, lo volle uccidere. Saputo questo, suo padre Giuseppe prese lui e sua madre, e fuggirono in Egitto. A questa notizia, Erode uccise i bambini ebrei che erano nati in Betlemme»[22].

4. All'udire queste parole, Pilato ebbe timore e, ordinato il silenzio tra il popolo che gridava, domandò: «Dunque, questi è colui che era ricercato da Erode?». Gli risposero: «È questo!». Presa dell'acqua, Pilato si lavò le mani davanti al popolo dicendo: «Io sono innocente del sangue di questo giusto. Vedete voi» (*Ev. Matth.* 27, 24). Gli ebrei gridarono di nuovo, dicendo: «Il suo sangue su di noi e sui nostri figli!» (*Ev. Matth.* 27, 25).

5. Allora Pilato ordinò di togliere il velo e disse a Gesù: «La tua gente ti ha condannato come re. Per questo ho ordinato che prima tu sia flagellato, secondo le leggi imperiali, e poi crocifisso in croce». [...]

15, 4. Al mattino, quando si alzarono, Giuseppe preparò la sua asina, andò con loro ed entrarono nella città santa, Gerusalemme. Tutto il popolo andò incontro a lui acclamando e dicendo: «Pace al tuo ingresso, padre Giuseppe!». Egli risponde: «La pace del Signore, a tutto il popolo». E tutti lo baciarono. E pregarono con Giuseppe, e al vederlo avevano paura. Nicodemo lo ricevette in casa sua, fece un gran convito, e invitò in casa sua Anna e Caifa, gli anziani, i principi dei sacerdoti e i leviti. Assieme a Giuseppe scherzarono, mangiarono, bevettero, e benedissero

et ivit unusquisque in domum suam. Ioseph vero remansit in domo Nicodemi.

Alia autem die, quae est parasceve, vigilaverunt sacerdotes et archisynagogae et Levitae veneruntque ad domum Nicodemi. Et occurrit illis Nicodemus et dixit illis: «Pax vobis». Et dixerunt ad eum: «Pax tibi et Ioseph, et domui tuae et domui Ioseph». Et introduxit eos Nicodemus in domum suam. Et sedit concilium et Ioseph sedit in medio Annae et Caiphae: et nemo ausus est loqui verbum. Et dixit ad eos Ioseph: «Ut quid vocastis me?». Illi vero innuerunt oculis Nicodemo ut loqueretur cum Ioseph. Aperiens autem Nicodemus os suum dixit: «Pater Ioseph, scis quia venerandi didascali sacerdotes et Levitae quaerunt audire a te verbum». Et dixit Ioseph: «Interrogate». Tollentes autem Annas et Caiphas legem adiuraverunt Ioseph dicentes: «Da gloriam deo Israel, et da ei confessionem ut non abscondas a nobis ullum verbum». Et dixerunt ad eum: «Tristitia contristati sumus quoniam petisti corpus Iesu et involvisti in sindone munda, et posuisti eum in monumento. Ideo inclusimus te in domo ubi nulla erat fenestra, et clavem sigillumque posuimus in ianua: et una sabbati aperientes ianuas non invenimus te. Contristati ergo sumus valde, et stupor irruit super omnem populum Dei. Ideoque vocatus es, et nunc annuntia nobis quod est factum».

5. Tunc inquit Ioseph: «In die parasceve circa horam decimam inclusistis me, et mansi ibi totum sabbatum plenum. Factaque media nocte, stante me et orante, domus ubi inclusistis me suspensa est a quattuor angulis, factusque est coruscus luminis in oculis meis. Et tremebundus cecidi in terram. Tunc quidam elevavit me a loco ubi ceciderам, et plenitudine aquae perfudit me a capite usque ad pedes, odoremque unguenti mirifici circa nares meas posuit, et confricuit faciem meam ipsa aqua quasi lavans me, et osculatus est me et dixit mihi: "Ioseph, noli timere, sed aperi oculos tuos et vide quis est qui loquitur tibi". Intendens autem vidi Iesum, et treme-

Dio, e poi ognuno andò a casa propria. Giuseppe poi rimase con Nicodemo.

Il giorno dopo era la vigilia; i sacerdoti, gli archisinagoghi e i leviti vegliarono e andarono a casa di Nicodemo. Andò loro incontro Nicodemo, e disse loro: «Pace a voi!». Gli risposero: «Pace a te e a Giuseppe, alla tua casa e alla casa di Giuseppe». Nicodemo li introdusse allora in casa sua. Vi fu una seduta di consiglio, e Giuseppe sedette in mezzo tra Anna e Caifa: e nessuno osò dire parola. Giuseppe disse loro: «Perché mi avete chiamato?». Essi, con gli occhi, fecero segno a Nicodemo di parlare a Giuseppe. Aperta la bocca, Nicodemo disse: «Padre Giuseppe, sai che i venerabili maestri, i sacerdoti e i leviti desiderano udire da te una parola». Giuseppe disse: «Domandate!». Anna e Caifa, presa la legge, scongiurarono Giuseppe dicendo: «Da' gloria al Dio di Israele e a lui prometti di non nasconderci alcuna cosa». E gli dissero: «Ci ha rattristato molto che tu abbia chiesto il corpo di Gesù, l'abbia avvolto in un panno puro e l'abbia posto in una tomba[23]. Per questo ti abbiamo rinchiuso in quella camera dove non c'era nessuna finestra, abbiamo chiuso a chiave e abbiamo posto i sigilli sulla porta; e passato il sabato, aperta la porta, non ti abbiamo trovato. Siamo quindi molto rattristati e lo stupore ha invaso tutto il popolo di Dio. Perciò sei stato chiamato, ed ora riferisci quanto è accaduto».

5. Allora Giuseppe disse: «Nel giorno della vigilia, verso l'ora decima, voi mi avete rinchiuso e rimasi nella stanza, per tutto il sabato. Giunta la mezzanotte, mentre io stavo dritto e pregavo, la casa dove mi avevate rinchiuso è stata sospesa ai quattro angoli e si produsse davanti ai miei occhi un bagliore di luce. Caddi a terra tremante. Poi qualcuno mi alzò dal luogo dove ero caduto, mi inondò con abbondante acqua da capo a piedi, pose un odore di unguento profumato alle mie narici, con la stessa acqua mi sfregò la faccia come per lavarmi, mi baciò e mi disse: "Giuseppe, non temere! Apri i tuoi occhi e vedi chi ti parla". Guardai e vidi Gesù; ma, tremante, pensavo che si trattasse di un fantasma.

factus putabam fantasma esse. Oratione autem et praeceptis loquebar ei: ipse vero mecum dicebat. Et dixi ad eum: "Rabbi, Elias es tu?". Et dixit mihi: "Non sum ego Elias". Et dixi: "Quis es, domine?" Et dixit mihi: "Ego sum Iesus, cuius corpus a Pilato petisti et involvisti in sindone munda, et sudarium posuisti in faciem meam, et posuisti me in monumento tuo novo, et lapidem ad ostium monumenti advolvisti". Tunc ego dixi loquenti mihi: "Ostende mihi, Domine, ubi posui te". Et duxit me ostenditque mihi locum ubi posui eum, et sindonem quam miseram ei, sudariumque quod involveram in faciem eius: et cognovi quia Iesus est. Et apprehendit me manu sua et posuit me in medio domus meae ianuis clausis, posuitque me in lectulo meo dixitque mihi: "Pax tibi". Et osculatus est me et dixit mihi: "Usque quadraginta dies non exeas de domo tua: ecce enim vado ad fratres meos in Galilaeam"».

16, 1. Audientes autem archisynagogae et sacerdotes et Levitae verba ista a Ioseph, facti sunt tamquam mortui et corruerunt in terram, et ieiunaverunt usque ad horam nonam. Et rogaverunt eos Ioseph et Nicodemus dicentes: «Surgite et state super pedes vestros, et gustate panem et confortate animas vestras, quoniam crastina die sabbatum Domini est». Et surrexerunt et rogaverunt dominum, et manducaverunt et biberunt, et abierunt unusquisque in domum suam. [...]

Pars altera:

Descensus Christi ad Inferos

17, 1. Et exsurgens Ioseph dixit ad Annam et Caipham: «Vere et bene admiramini quoniam audistis quod visus est Iesus de morte vivus ascendisse in caelum. Vero plus admirandum est quia non solus resurrexit a mortuis, sed multos alios mortuos de monumentis resuscitavit vivos, et a multis visi

Gli parlavo con la preghiera e con i precetti, ma lui parlava con me. Gli dissi: "Rabbi, sei tu Elia?". Mi rispose: "Io non sono Elia". Dissi: "Chi sei, signore?". Mi rispose: "Io sono Gesù: tu hai chiesto il mio corpo a Pilato e lo hai avvolto in un panno puro, e hai messo un sudario sulla mia faccia, e mi hai posto in un tuo sepolcro nuovo, e hai fatto rotolare una pietra all'ingresso del monumento". Allora dissi a chi mi parlava: "Signore, fammi vedere dove ti ho posto". E mi condusse e mi fece vedere il luogo dove lo avevo posto, il panno che gli avevo messo e il sudario nel quale avevo avvolto la sua faccia; e conobbi che era Gesù. Mi prese con la sua mano e, a porte chiuse, mi pose in mezzo alla mia casa, mi mise nel mio letto e mi disse: "Pace a te!". Mi baciò e mi disse: "Per quaranta giorni non uscire da casa tua. Ecco, infatti, che vado in Galilea dai miei fratelli"»[24].

16, 1. Gli archisinagoghi, i sacerdoti e i leviti, udendo da Giuseppe queste parole, diventarono come morti, caddero a terra e digiunarono fino all'ora nona. Giuseppe e Nicodemo li pregarono dicendo: «Alzatevi e state dritti sui vostri piedi, prendete del pane e irrobustite le vostre anime, perché domani è il sabato del Signore». Si alzarono, pregarono il Signore, mangiarono, bevettero, e ognuno se ne andò a casa propria. [...]

Parte seconda:

La discesa di Cristo agli Inferi

17, 1. Giuseppe si alzò e disse ad Anna e Caifa: «Veramente e giustamente vi meravigliate avendo udito che Gesù è stato visto vivo dopo la morte e che è salito in cielo. Ma più meraviglioso è il fatto che egli non risorse soltanto dai morti, ma ha resuscitato alla vita, fuori dai sepolcri, molti altri morti, e molti li hanno visti in

sunt in Ierusalem. Et audite me nunc, quia omnes scimus beatum Simeonem sacerdotem magnum, qui suscepit manibus suis Iesum infantem in templo. Et ipse Simeon habuit duos filios, germanos fratres, et nos omnes in dormitione et in sepultura eorum fuimus. Ambulate ergo et videte monumenta eorum: aperta enim sunt, quia surrexerunt, et ecce sunt in civitate Arimathia, simul viventes in orationibus. Et quidem audiuntur clamantes, cum nemine autem loquentes, sed sunt ut mortui silentes. Sed venite ambulemus ad istos, cum omni honore et moderatione perducamus eos ad nos. Et coniurantes eos, forsitan loquentur nobis de resurrectionis eorum mysterio».

2. Haec audientes omnes gavisi sunt. Et euntes Annas et Caiphas, Nicodemus et Ioseph et Gamaliel non invenerunt eos in sepulcro eorum; sed ambulantes in civitatem Arimathiam ibi eos invenerunt, flexis genibus et orationi vacantes. Et osculantes eos cum omni veneratione et timore Dei perduxerunt eos Ierusalem in synagogam. Et clausis ianuis tollentes legem Domini posuerunt in manibus eorum, coniurantes eos per Deum Adonai et Deum Israel, qui per legem et prophetas locutus est patribus nostris, dicentes: «Si Iesum esse creditis qui vos a mortuis resuscitavit? Dicite nobis quomodo resurrexistis a mortuis».

3. Hanc adiurationem audientes Karinus et Leucius contremuerunt corpore et conturbati corde gemuerunt. Et simul respicientes in caelum fecerunt signaculum crucis digitis suis in linguas suas, et statim simul locuti sunt dicentes: «Date nobis singulos tomos chartae, et scribamus quod vidimus et audivimus». Et dederunt eis. Et sedentes singuli scripserunt dicentes.

18, 1. «Domine Iesu Christe, mortuorum resurrectio et vita, permitte nobis loqui mysteria per mortem crucis tuae, quia per te coniurati sumus. Tu enim iussisti servis tuis nemini referre tuae divinae maiestatis secreta quae in inferis fecisti. Nos autem cum essemus cum omnibus patribus nostris positi

Gerusalemme. Ed ora ascoltatemi, giacché tutti conosciamo il beato Simeone, sommo sacerdote, colui che prese nelle sue mani il bambino Gesù, nel tempio[25]. Questo Simeone ebbe due figli, fratelli germani, e tutti noi eravamo presenti alla loro morte e alla loro sepoltura. Andate dunque a vedere i loro sepolcri: sono aperti, poiché essi risorsero, ed ecco che si trovano nella città di Arimatea ed abitano insieme in preghiera. Si sentono parlare ad alta voce, ma non parlano con nessuno e sono silenziosi come i morti. Ma venite, andiamo da loro, e con ogni onore e rispetto conduciamoli qui da noi. Se li scongiuriamo, ci parleranno forse del mistero della loro resurrezione».

2. All'udire queste cose tutti si rallegrarono. Anna e Caifa, Nicodemo, Giuseppe e Gamaliele andarono e non li trovarono nel loro sepolcro; ma proseguendo poi fino alla città di Arimatea, qui li trovarono in ginocchio, tutti presi dalla preghiera. Li baciarono e poi, con ogni onore e nel timore di Dio, li condussero a Gerusalemme, nella sinagoga. Chiusero le porte, presero la legge del Signore, la posero tra le loro mani e li scongiurarono, per il Dio Adonai e il Dio di Israele, che ha parlato ai nostri padri per mezzo della legge e dei profeti, dicendo: «Credete voi che Gesù vi abbia resuscitato dai morti? Diteci come siete risorti dai morti».

3. Udita questa richiesta, i corpi di Carino e di Leucio fremettero e i loro cuori furono turbati e gemettero. Insieme guardarono in cielo, con le dita si fecero un segno di croce sulla lingua e subito presero a parlare dicendo: «Date a ognuno di noi un rotolo di carta e noi scriviamo quanto abbiamo visto e udito». Lo ricevettero, si sedettero e ognuno scrisse, dicendo:

18, 1. «Signore Gesù Cristo, resurrezione e vita[26] dei morti, permettici di parlare dei misteri avveratisi per mezzo della tua morte in croce, giacché ne siamo stati scongiurati da te. Tu hai infatti ordinato ai tuoi servi di non riferire a nessuno i segreti della tua divina maestà, quelli che tu hai compiuto negli Inferi. Mentre stavamo nella profonda caligine delle tenebre con tutti i

in profundo in caligine tenebrarum, subito factus est aureus solis calor purpureaque regalis lux illustrans super nos. Statimque omnis generis humani pater cum omnibus patriarchis et prophetis exultaverunt dicentes: "Lux ista autor luminis sempiterni est, quae nobis promisit transmittere lumen coaeternum". [...]

19. Et cum haec audisset protoplastus Adam pater, quia in Iordane baptizatus est Iesus, exclamavit ad filium suum Seth: "Enarra filiis tuis patriarchis et prophetis omnia quae a Michaele archangelo audisti, quando te transmisi ad portas paradisi, ut deprecareris Deum quatenus transmitteret tibi angelum suum ut daret tibi oleum de arbore misericordiae, ut perungeres corpus meum, cum essem infirmus." Tunc Seth appropinquans sanctis patriarchis et prophetis dixit: "Ego Seth cum essem orans Dominum ad portas paradisi, ecce angelus Domini Michael apparuit mihi dicens: 'Ego missus sum ad te a Domino: ego sum constitutus super corpus humanum. Tibi dico enim, Seth, noli laborare lacrimis orando et deprecando propter oleum ligni misericordiae, ut perungas patrem tuum Adam pro dolore corporis sui, quia nullo modo poteris ex eo accipere nisi in novissimis diebus et temporibus, nisi quando completi fuerint quinque milia et quingenti anni tunc veniet super terram amantissimus Dei filius ad resuscitandum corpus Adae et corpora mortuorum, et ipse veniens in Iordane baptizabitur. Cum autem egressus fuerit de aqua Iordanis, tunc de oleo misericordiae suae unget omnes credentes in se, et erit oleum illud misericordiae in generationem eorum qui nascendi sunt ex aqua et Spiritu sancto in vitam aeternam. Tunc descendens in terras amantissimus Dei filius Christus Iesus introducet patrem nostrum Adam in paradisum ad arborem misericordiae'.

Haec autem omnia audientes a Seth patriarchae omnes et prophetae exultaverunt magna exultatione".

20, 1. Et cum exultarent sancti omnes, ecce Satan princeps et dux mortis dixit ad Inferum: "Praepara temetipsum susci-

nostri padri, avvenne improvvisamente un aureo calore solare e una luce purpurea e regale splendette su di noi. Immediatamente il padre di tutto il genere umano con tutti i patriarchi e profeti esultarono, dicendo: "Questa luce è il principio della luce sempiterna, che la luce coeterna promise di trasmetterci". [...]

19. Quando il padre Adamo, colui che fu creato per primo, udì queste cose, e cioè che Gesù era stato battezzato nel Giordano, esclamò verso suo figlio Set: "Racconta ai tuoi figli patriarchi e profeti tutto quanto hai udito dall'arcangelo Michele[27], quando ti mandai alle porte del paradiso a supplicare Dio che ti inviasse un suo angelo a darti l'olio dell'albero della misericordia per ungere il mio corpo: io ero infatti ammalato". E allora Set, avvicinandosi ai santi patriarchi e profeti disse: "Io Set pregavo Dio alle porte del paradiso, quando mi apparve l'angelo del Signore, Michele, dicendo: 'Io sono stato mandato a te dal Signore: io ho da lui potere sul corpo umano. E a te, Set, io dico: 'Non affaticarti pregando e supplicando con le lacrime per avere l'olio dell'albero della misericordia ed ungere così tuo padre Adamo a causa del suo corpo dolorante. In nessun modo potrai averne se non negli ultimissimi giorni e tempi, se non quando si compiranno cinquemila e cinquecento anni. Allora verrà sulla terra l'amabilissimo figlio di Dio a resuscitare il corpo di Adamo e i corpi dei morti, e quando verrà, egli stesso sarà battezzato nel Giordano. Quando uscirà dall'acqua del Giordano, ungerà tutti coloro che credono in lui con l'olio della sua misericordia: quello sarà olio di misericordia per la generazione di coloro che devono nascere per la vita eterna dall'acqua e dallo Spirito santo. Poi l'amabilissimo figlio di Dio, Cristo Gesù, discenderà dentro la terra e introdurrà nel paradiso il padre nostro Adamo fino all'albero della misericordia'.

All'udire da Set tutte queste cose, tutti i patriarchi e i profeti esultarono con grande gioia"[28].

20, 1. E mentre tutti i santi esultavano, ecco che Satana, principe e duce della morte, disse all'Infero: "Preparati a ricevere Ge-

pere Iesum qui se gloriatur filium Dei esse, et est homo timens mortem et dicens: 'Tristis est anima mea usque ad mortem'. Et permulta adversatus est mihi male faciens, et multos quos ego caecos claudos surdos leprosos et vexatos feci, ipse verbo sanavit; et quos ad te mortuos perduxi, hos ipse a te abstraxit".

2. Respondens Inferus dixit ad Satan principem: "Quis tam est iste potens, cum sit homo timens mortem? Omnes enim potentes terrae mea potestate subiecti tenentur, quos tu subiectos perduxisti tua potentia. Si ergo potens es tu, qualis est homo ille Iesus, qui timens mortem potentiae tuae adversatur? Si ita potens est in humanitate, vere dico tibi, omnipotens est in divinitate et potentiae eius nemo potest resistere. Et cum dicit se timere mortem, capere te vult, et vae tibi erit in sempiterna secula". Respondens autem Satan princeps Tartari dixit: "Quid dubitasti et timuisti suscipere illum Iesum, adversarium tuum et meum? Ego enim tentavi illum, et populum meum antiquum Iudaicum excitavi zelo et ira adversus eum: lanceam exacui ad percussionem eius, fel et acetum miscui dare ei potum, et lignum praeparavi ad crucifigendum eum et aculeos ad configendum, et in proximo est eius mors, ut perducam eum ad te subiectum tibi et mihi".

3. Respondens Inferus ait: "Tu mihi dixisti quia ipse est qui mortuos a me abstraxit. Multi enim sunt qui a me hic detenti sunt, qui dum vixerunt in terris a me mortuos tulerunt, non suis potentiis sed divinis precibus, et omnipotens Deus eorum abstraxit eos a me. Quis est iste Iesus, qui per verbum suum mortuos a me traxit sine precibus? Forsitan ipse est qui Lazarum quatriduanum foetentem et dissolutum, quem ego tenebam mortuum, reddidit vivum per verbum imperii eius". Respondens Satan princeps mortis dixit: "Ipse est ille Iesus". Haec autem audiens Inferus dixit ad eum: "Coniuro te per virtutes tuas et meas, ne perducas eum ad me. Ego enim tunc

sù, che si gloria di essere figlio di Dio, mentre è un uomo che teme la morte e dice: 'L'anima mia è triste fino alla morte' (*Ev. Matth.* 26, 38; *Ev. Marc.* 14, 34). Mi ha contrariato in molti modi facendomi del male, e con la sua sola parola guarì molti ch'io avevo fatto ciechi, storpi, sordi, lebbrosi e tormentati; e quelli ch'io ti avevo condotti morti, questi egli te li ha sottratti".

2. L'Infero rispose e disse al principe Satana: "Ma chi può essere così potente, se è un uomo che teme la morte? Tutti i potenti della terra, che tu mi hai assoggettato e condotto qui con la tua potenza, sono rimasti soggetti al mio potere. Se dunque tu sei potente, chi è quest'uomo Gesù, che pur temendo la morte contrasta la tua potenza? Ma se nell'umanità è così potente, veramente ti devo dire che nella sua divinità è onnipotente e nessuno può resistere al suo potere. E quando dice di temere la morte, ti vuole ingannare, e per te sarà un guaio per i secoli sempiterni". Rispondendo, il principe del Tartaro, Satana, disse: "Perché tu dubiti e hai paura di ricevere quel Gesù, mio e tuo avversario? Io infatti lo tentai, e suscitai contro di lui l'invidia e l'ira del mio antico popolo ebraico: ho appuntito la lancia per colpirlo, ho mescolato fiele ed aceto per dargli da bere, ho preparato il legno per crocifiggerlo e i chiodi per configgerlo, la sua morte è imminente, per condurlo a te, soggetto a te e a me".

3. L'Infero rispose e disse: "Tu mi hai detto che è lui che mi ha sottratto i morti. Ci sono molti, tra coloro che io tengo qui racchiusi, che mentre vivevano sulla terra mi hanno sottratto dei morti, non però per mezzo del loro proprio potere, bensì per opera di preghiere a Dio, e il loro Dio onnipotente li portò via da me. Chi è questo Gesù, che senza preghiere, per mezzo della sua sola parola, ha portato via da me dei morti? Forse è quello stesso che con la parola del suo comando restituì alla vita Lazzaro morto da quattro giorni, maleodorante e in dissoluzione, ch'io già credevo morto" (*Ev. Io.* 11, 1-45). Satana, principe della morte, rispose dicendo: "È proprio lui, Gesù". Udendo questo, l'Infero gli disse: "Per la tua forza e la mia ti scongiuro di non condurlo

quando audivi imperium verbi eius, contremui perterritus pavore, et omnia officia mea simul mecum conturbata sunt. Nec ipsum Lazarum tenere potuimus, sed excutiens se ut aquila per omnem agilitatem et celeritatem salivit exiens a nobis, et ipsa terra quae tenebat Lazari corpus mortuum statim reddidit vivum. Ita nunc ego scio quia ille homo, qui haec potuit facere, Deus fortis est in imperio, potens in humanitate, et salvator est generis humani. Et si perduxeris illum ad me, omnes qui sunt hic in crudelitate carceris clausi et in insolutis vinculis peccatorum constricti, solvet et ad vitam divinitatis suae perducet in aeternum".

21, 1. Et cum haec ad invicem loquerentur Satan princeps et Inferus, subito facta est vox ut tonitruum et spiritualis clamor: "Tollite portas principes vestras, et elevamini portae aeternales, et introibit rex gloriae". Haec audiens Inferus dixit ad Satan principem: "Recede a me et exi de meis sedibus foras: si potens es praeliator, pugna adversum regem gloriae. Sed quid tibi cum illo?". Et eiecit Inferus Satan foras de sedibus suis. Et dixit Inferus ad sua impia officia: "Claudite portas crudeles aereas et vectes ferreos supponite et fortiter resistite, ne captivemus tenentes captivitatem".

2. Haec autem audiens omnis multitudo sanctorum cum voce increpationis dixerunt ad Inferum: "Aperi portas tuas ut intret rex gloriae". [...]

3. Videns Inferus quia duabus vicibus haec clamaverunt, quasi ignorans dicit: "Quis est rex gloriae?". Respondens David ad Inferum ait: "Ista verba clamoris cognosco, quoniam ego eadem per spiritum eius vaticinatus sum. Et nunc quae supra dixi dico tibi: 'Dominus fortis et potens, Dominus potens in praelio, ipse est rex gloriae'. Et ipse Dominus de caelo in terris prospexit ut audiret gemitus compeditorum et ut solveret filios interemptorum. Et nunc, spurcissime et foetidissi-

qui da me. Io infatti, quando udii il comando della sua parola, tremai, atterrito dalla paura, e i miei ministri furono tutti sconvolti con me. Non abbiamo potuto trattenere lo stesso Lazzaro: scuotendosi con tutta l'agilità e la celerità di un'aquila salì, uscendo da noi; la terra stessa che custodiva il corpo morto di Lazzaro lo restituì subito vivo. Di qui io comprendo che quell'uomo che ha potuto fare questo, è un Dio forte nel suo comando, potente tra l'umanità e salvatore del genere umano. Se lo condurrai da me, libererà tutti coloro che sono qui chiusi, in questo carcere crudele, e legati dalle catene infrangibili dei peccati, e li condurrà alla vita eterna della sua divinità".

21, 1. E mentre il principe Satana e l'Infero parlavano così tra loro, improvvisamente venne una voce come un tuono e un grido spirituale: "O principi, togliete le vostre porte, alzatevi, porte eterne, ed entrerà il re della gloria" (*Ps.* 23, 7. 9). L'Infero, all'udire ciò, disse al principe Satana: "Allontanati da me ed esci fuori dalle mie sedi: se sei un abile combattente, lotta contro il re della gloria. Ma che rapporto c'è tra te e lui?". E l'Infero scacciò Satana fuori delle sue sedi. Ed ai suoi empi ministri l'Infero disse: "Chiudete le dure porte di bronzo e ponete su di esse le sbarre di ferro[29], resistete con forza affinché noi che custodiamo la prigione non siamo presi prigionieri".

2. Ma all'udire queste cose, tutta la moltitudine dei santi, con una voce di rimprovero, disse all'Infero: "Apri le tue porte, affinché entri il re della gloria". [...]

3. L'Infero, vedendo che avevano gridato così per due volte, quasi non lo sapesse, domandò: "Chi è il re della gloria?". Rispondendo all'Infero, David disse: "Conosco le parole di questo grido, giacché io, per mezzo del suo spirito, ho vaticinato le stesse cose. Ed ora ti dico quanto ho già detto prima: 'Il Signore forte e potente, il Signore potente in battaglia, lui è il re della gloria' (*Ps.* 23, 8). Lo stesso Signore guardò dal cielo in terra per udire i gemiti dei prigionieri e liberare i figli di coloro che furono uccisi (ved. *Ps.* 101, 21). Ed ora, sporchissimo e puzzolentissimo

me Infere, aperi portas tuas ut intret rex gloriae". Haec dicente David ad Inferum supervenit in forma hominis Dominus maiestatis, et aeternas tenebras illustravit et indissolubilia vincula disrupit: et invictae virtutis auxilium visitavit non sedentes in profundis tenebris delictorum et in umbra mortis peccatorum.

22, 1. Haec videns Inferus et mors et impia officia eorum, cum crudelibus ministris expaverunt in propriis regnis agnitam tanti luminis claritatem, dum Christum repente in suis sedibus viderunt, et exclamaverunt dicentes: "Victi sumus a te. Quis es tu qui ad Dominum dirigis confusionem nostram? Quis es tu qui sine exitio corruptionis, incorrupto argumento maiestatis, furore condemnas potestatem nostram? Qui es tu, tam magnus et parvus, humilis et excelsus, miles et imperator, in forma servi admirabilis praeliator, et rex gloriae mortuus et vivus, quem crux portavit occisum? Qui mortuus iacuisti in sepulcro, vivus ad nos descendisti: et in tua morte omnis contremuit creatura et universa sidera commota sunt: et nunc factus es inter mortuos liber et legiones nostras perturbas. Quis es tu qui illos qui originali peccato adstricti tenentur absolvis captivos et in libertatem pristinam revocas? Quis es tu qui peccatorum tenebris excaecatos divina et splendida luciferaque luce perfundis?". [...]

24, 1. Et extendens Dominus manum suam dixit: "Venite ad me, sancti mei omnes, qui habetis imaginem et similitudinem meam. Qui per lignum et diabolum et mortem damnati fuistis, modo videte per lignum damnatum diabolum et mortem". Statim omnes sancti sub manu Domini adunati sunt. Tenens autem Dominus manum dexteram Adae dixit ad eum: "Pax tibi cum omnibus filiis tuis, iustis meis". Adam vero genibus Domini advolutus lacrimabili cum obsecratione deprecatus magna voce dixit: "Exaltabo te, Domine, quoniam suscepisti me, nec delectasti inimicos meos super me. Domine

Infero, apri le tue porte affinché entri il re della gloria". Mentre David parlava così, sopraggiunse all'Infero il Signore della maestà, in forma umana, illuminò le tenebre eterne, sciolse i vincoli indissolubili, e lui che è l'ausilio del potere invincibile visitò noi che sedevamo nelle tenebre profonde dei nostri delitti e nell'ombra di morte dei nostri peccati[30].

22, 1. A questa vista l'Infero e la morte, e gli empi loro ministri con i crudeli ufficiali, indietreggiarono spaventati vedendo nel loro regno uno splendore così luminoso, quando s'accorsero che Cristo improvvisamente si trovava nella loro sede, ed esclamarono: "Siamo stati vinti da te! Chi sei tu, mandato dal Signore per nóstra confusione? Chi sei tu, che senza essere soggetto alla corruzione, nell'integra testimonianza della tua maestà, condanni con furore il nostro potere? Chi sei tu, così grande e insieme piccolo, umile ed eccelso, soldato e generale, lottatore mirabile sotto l'apparenza di servo, morto e vivo re della gloria, che la croce sostenne ucciso? Tu che giacesti morto nel sepolcro, sei disceso a noi vivo! Alla tua morte tremò tutto il creato (cfr. *Ev. Matth.* 27, 51) e sono state scosse tutte le stelle: ed ora ecco che, libero tra i morti, perturbi le nostre legioni. Chi sei tu, che assolvi quanti, legati dal peccato originale, sono tenuti prigionieri, e li restituisci alla libertà primitiva? Chi sei tu, che con la tua splendida luce divina inondi coloro che sono accecati dalle tenebre dei peccati?". [...]

24, 1. E stendendo la mano il Signore disse: "Venite a me, tutti voi, miei santi, che portate la mia immagine e somiglianza[31]. Voi che siete stati dannati a causa dell'albero[32], del diavolo e della morte, vedete ora il diavolo e la morte dannati a causa dell'albero". Tutti i santi si radunarono subito sotto la mano del Signore. Presa la mano destra di Adamo, il Signore gli disse: "Pace a te e a tutti i figli tuoi, miei giusti". Allora Adamo, gettatosi alle ginocchia del Signore, lo pregava con lacrime e gran voce, dicendo: "Ti esalterò, Signore, poiché mi hai preso, e non hai gradito che i miei nemici avessero potere su di me. Signore Dio, gri-

Deus clamavi ad te, et sanasti me Domine: eduxisti ab Inferis animam meam, salvasti me a descendentibus in lacum. Psallite Domino omnes sancti eius, et confitemini memoriae sanctitatis eius: quoniam ira in indignatione eius, et vita in voluntate eius". Similiter et omnes sancti Dei genibus advoluti ad pedes Domini una voce dixerunt: "Advenisti Redemptor mundi: sicut per legem et prophetas tuos praedixisti, factis adimplesti. Redemisti vivos per crucem tuam, et per mortem crucis ad nos descendisti, ut eriperes nos ab Inferis et morte per maiestatem tuam. Domine, sicut posuisti titulum gloriae tuae in caelo et erexisti titulum redemptionis crucem tuam in terris, ita pone, Domine, signum in inferno victoriae crucis tuae, ne mors dominetur amplius".

2. Et extendens Dominus manum suam fecit signum crucis super Adam et super omnes sanctos suos, et tenens dexteram Adae ascendit ab Inferis: et omnes sancti secuti sunt eum. [...]

25. Dominus autem tenens manum Adae tradidit Michaeli archangelo: et omnes sancti sequebantur Michaelem archangelum, et introduxit omnes in paradisi gratiam gloriosam. Et occurrerunt eis obviam duo viri vetusti dierum. Interrogati autem a sanctis: "Qui estis vos qui nobiscum in inferis mortui nondum fuistis et in paradiso corpore collocati estis?". Respondens unus ex eis dixit: "Ego sum Enoch, qui verbo Domini translatus sum huc; iste autem qui mecum est Elias Thesbites est, qui curru igneo assumptus est. Hic et usque nunc non gustavimus mortem, sed in adventum Antichristi reservati sumus, divinis signis et prodigiis praeliaturi cum eo, et ab eo occisi in Ierusalem, post triduum et dimidium diei iterum vivi in nubibus assumendi".

26. Et cum haec loquerentur sanctis Enoch et Elias, ecce supervenit alius vir miserrimus, portans humeris suis signum crucis. Quem videntes omnes sancti dixerunt ad eum: "Quis es tu? Quia visio tua latronis est. Et quid est quod portas si-

dai a te e tu mi hai sanato, o Signore, hai estratto dagli Inferi l'anima mia, mi hai liberato da coloro che discendono giù nel lago. Salmeggiate al Signore voi tutti suoi santi e lodate la memoria della sua santità: poiché nella sua indignazione c'è l'ira, ma nella sua volontà c'è la vita" (*Ps.* 29, 2-6). Così pure tutti i santi di Dio, inginocchiati ai piedi del Signore, dissero all'unisono: "Sei giunto, o Redentore del mondo! Come avevi predetto per mezzo della legge e dei tuoi profeti, così hai realmente fatto. Hai redento i vivi per mezzo della tua croce e per mezzo della morte in croce[33] sei disceso da noi per strapparci dagli Inferi e dalla morte per mezzo della tua maestà. Signore, come hai posto in cielo il titolo della tua gloria e in terra hai eretto la tua croce come titolo della redenzione, così poni nell'Infero, o Signore, il segno della vittoria della tua croce, affinché non domini più la morte".

2. Stendendo la sua mano, il Signore fece il segno della croce sopra Adamo e sopra tutti i suoi santi e, tenendo la destra di Adamo, salì dagli Inferi seguito da tutti i santi. [...]

25. Ed il Signore, tenendo per mano Adamo, lo consegnò all'arcangelo Michele: e tutti i santi seguivano Michele arcangelo che li introdusse tutti nella grazia gloriosa del paradiso. E corsero loro incontro due uomini vecchi di giorni. Interrogati dai santi: "Chi siete voi, che non siete mai stati tra i morti con noi negli Inferi e vi trovate in paradiso con il corpo?". Uno di essi rispose e disse loro: "Io sono Enoc e sono stato trasportato qui per mezzo della parola del Signore[34]; questo qui con me è Elia tesbita che è stato assunto con il carro di fuoco[35]. Fino ad ora non abbiamo gustato la morte, siamo stati invece risparmiati per l'avvento dell'Anticristo, per combattere contro di lui con prodigi e segni divini, per essere poi uccisi da lui a Gerusalemme ed infine, dopo tre giorni e mezzo, essere nuovamente assunti vivi tra le nubi".

26. Mentre Enoc ed Elia dicevano queste cose ai santi, sopraggiunse un altro uomo, dall'aspetto miserabile, che portava sulle spalle il segno della croce. Alla sua vista tutti i santi gli dissero: "Chi sei tu? Il tuo aspetto è quello di un ladro. E perché porti

gnum in humeris?". Quibus respondens ait: "Vere dixistis quia latro fui, omnia mala faciens super terram. Et Iudaei crucifixerunt me cum Iesu, et vidi creaturarum mirabilia quae facta sunt per crucem Iesu crucifixi, et credidi eum esse creatorem omnium creaturarum et regem omnipotentem, et deprecatus sum eum dicens: 'Memor esto mei, Domine, dum veneris in regnum tuum'. Statim suscipiens deprecationem meam dixit mihi: 'Amen dico tibi, hodie mecum eris in paradiso'. Et dedit mihi signum istud crucis dicens: 'Hoc portans ambula in paradiso: et si non dimiserit te ingredi angelus custos paradisi, ostende illi signum crucis, et dices ad eum quia Iesus Christus filius Dei qui nunc crucifixus est transmisit me'. Cum hoc fecissem, dixi ad angelum custodem paradisi haec omnia. Qui cum haec a me audivit, statim aperiens introduxit me et collocavit me ad dexteram paradisi dicens: 'Ecce modicum sustine, et ingredietur omnis generis humani pater Adam cum omnibus filiis suis sanctis et iustis post triumphum et gloriam ascensionis Christi Domini crucifixi'". Haec omnia verba latronis audientes, omnes sancti patriarchae et prophetae una voce dixerunt: "Benedictus Dominus omnipotens, pater aeternorum bonorum et pater misericordiarum, qui talem gratiam peccatoribus tuis dedisti et in gratiam paradisi reduxisti et in tua pinguia pascua: quia haec est spiritualis vita certissima. Amen, amen".

27. Haec sunt divina et sacra mysteria quae vidimus et audivimus, ego Karinus et Leucius». [...]

sulle spalle il segno della croce?". Egli rispose loro e disse: "Avete detto bene! Poiché sono stato un ladro e sulla terra ho fatto ogni genere di mali. Gli ebrei mi crocifissero con Gesù, e vidi le cose mirabili che avvennero nel creato per mezzo della crocifissione di Gesù; così credetti che egli era il creatore di tutte le creature e il re onnipotente, e lo supplicai dicendo: 'Ricordati di me, Signore, quando giungerai nel tuo regno'. Subito egli accolse la mia supplica e mi disse: 'In verità ti dico, oggi sarai con me in paradiso'[36]. Mi diede poi questo segno della croce dicendo: 'Portalo camminando in paradiso e, se l'angelo che custodisce il paradiso non ti permettesse di entrare, mostragli questo segno della croce e digli: 'Mi ha mandato Gesù Cristo, figlio di Dio, che ora è crocifisso'. Io feci così e dissi all'angelo che custodisce il paradiso tutte queste cose. Udito ciò da me, egli subito aprì, mi fece entrare e mi pose alla destra del paradiso, dicendo: 'Ecco, aspetta un poco, fino all'ingresso del padre di tutto il genere umano, Adamo, con tutti i suoi figli santi e giusti, dopo il trionfo e la gloria della ascensione di Cristo Signore crocifisso' ". Udendo queste parole del ladro, tutti i santi patriarchi e profeti dissero a una sola voce: "Benedetto, o Signore onnipotente, padre dei beni eterni e padre delle misericordie (cfr. *2 Ep. Cor.* 1, 3), che hai concesso una tale grazia ai tuoi peccatori e li hai introdotti nuovamente nella grazia del paradiso e nei tuoi pingui pascoli: questa è infatti la vera vita spirituale. Amen, amen".

27. Questi sono i misteri divini e sacri che abbiamo visto e udito noi, Carino e Leucio». [...]

La questione adozionista

Negli ultimi anni dell'ottavo secolo in Occidente si torna a discutere la questione cristologica. Verso il 793 i vescovi spagnoli inviano al clero franco una lettera dove si chiede di condannare l'insegnamento cristologico di Beato di Liebana, esplicitamente definito eretico. L'accusa è di respingere il concetto di adozione per Gesù Cristo e di negare la verità dell'incarnazione. Alla dottrina di Beato di Liebana si contrappone l'ortodossia rappresentata e difesa da Elipando, primate di Toledo: un solo figlio di Dio e dell'uomo, una sola persona in due nature, per nascita figlio unigenito del Padre secondo la divinità, per adozione figlio primogenito secondo l'umanità. Su questa dottrina, illustrata punto per punto da citazioni scritturali e patristiche, il clero spagnolo chiede un esplicito consenso da parte franca.

La tradizione occidentale aveva accolto la formula dottrinale del concilio di Calcedonia come la soluzione del problema cristologico. Ma l'insistenza da parte del primate di Toledo nel sostenere l'ortodossia del termine *adoptivus*, costrinse Carlo Magno e i suoi teologi, in prima linea Alcuino, a una riconsiderazione del problema.

Ai carolingi, che non conoscevano Beato, le posizioni adozioniste erano invece già note. Esse avevano una certa diffusione nelle regioni del disciolto regno visigoto; e proprio in questi territori, ora sotto il dominio franco, l'adozionismo trovò il suo nuovo teologo: il vescovo Felice di Urgell. La posizione assunta da Felice, in armonia con Elipando, che governava la chiesa spagnola nelle terre in gran parte conquistate dagli Arabi, aveva portato alla condanna di Felice al sinodo di Ratisbona (792). Condotto a Roma, Felice aveva abiurato alla presenza del papa Adriano I il proprio errore; ma tornato in Spagna si era rifugiato a Toledo, sottraendosi così alla giurisdizione di Carlo. La lettera dei vescovi spagnoli è immediatamente successiva a questi eventi, e secondo taluni essa rifletterebbe le decisioni di un concilio tenuto da Elipando in risposta a quello di Ratisbona. Nonostante la lettera abbia un tono conciliativo e sia priva di una volontà recriminatoria, le possibilità di trovare un accordo erano poche: da

un lato giocava la profonda convinzione dell'ortodossia della propria posizione, dall'altro era in gioco il primato di Toledo. Oltre a ciò, il contrasto con Beato si protraeva oramai da anni, e a esso erano strettamente legate questioni di politica ecclesiastica: Beato, e con lui il vescovo di Osma, Eterio, difendevano la propria posizione richiamandosi direttamente all'autorità di san Pietro. Così quando Elipando si rivolse al clero franco e mediante esso a Carlo, voleva ottenere un appoggio che aveva anche un significato politico: la salvaguardia del primato di Toledo.

Il problema dovette apparire quanto mai urgente proprio in seguito a Ratisbona: qui infatti era stato condannato il vescovo di una sede (Urgell) dipendente da Toledo, che manteneva ancora, almeno in linea di principio, il controllo ecclesiastico su tutti i territori dell'ex-regno visigoto. Dal punto di vista teologico, le posizioni di Beato erano ben note a Toledo, dove non si aveva invece nessuna conoscenza della cristologia carolingia. Essa non poteva che essere implicitamente data come ortodossa, e se la condanna di Felice poté suscitare preoccupazioni e sospetto, non esistevano ancora i termini per una contrapposizione diretta tra Toledo e Aquisgrana. Così si scelse la strada di una ricerca di consenso.

Erano gli anni successivi al settimo concilio ecumenico, il secondo di Nicea (787), che videro la Chiesa franca contrapposta a Bisanzio ed anche a Roma nella lotta per l'ortodossia e nella definizione dogmatica. Una delle maggiori questioni discusse in concilio era stata quella iconoclasta. Carlo aveva respinto sì l'iconoclasmo ma anche l'iconodulismo netto bizantino e romano, approvando un iconodulismo moderato. La richiesta spagnola di un pronunciamento su una questione dogmatica fornì ora a Carlo un'ulteriore occasione di confronto. Il concilio di Francoforte (794) rappresentò un momento certamente chiave nell'ascesa di Carlo: riuniti i rappresentanti del clero franco, anglosassone e italiano, alla presenza dei delegati papali e dei rappresentanti orientali, l'Occidente prese posizione contro il settimo concilio ecumenico di Nicea. Carlo si poneva anche formalmente come il vero capo della cristianità occidentale: sulle orme della tradizione costantiniana era il potere politico, non quello ecclesiastico, a guidare il popolo cristiano. Il dibattito sulla questione adozionista, che si concluse con la condanna della dottrina, fu la migliore riprova della legittimità del ruolo di difensore della chiesa e dell'ortodossia che Carlo voleva incarnare.

La sentenza di Francoforte non lasciava possibilità d'appello. Tuttavia la questione adozionista non poteva dirsi chiusa: Elipando e Felice rimanevano irraggiungibili per il regno franco, mentre la loro dottrina risultava sempre più diffusa, soprattutto nelle regioni meridionali del regno. Ebbe così inizio una fitta attività pubblicistica, che vide in Alcuino il suo principale attore. Sicuramente presente a Fran-

coforte e con ogni probabilità estensore dei documenti raccolti negli atti, solo dopo il 794 Alcuino comparve ufficialmente sulla scena. Da Tours inviò due lettere, a Elipando e a Felice. Il tono era ancora conciliatorio. Si continuava a cercare una soluzione pacifica. Tutto il dissenso era ricondotto all'introduzione del termine adozione, che Alcuino esortava a eliminare. Non possediamo la risposta di Felice (indirizzata direttamente a Carlo), ma essa non dovette essere meno aggressiva della lettera di Elipando ad Alcuino, dove quest'ultimo viene definito seguace di Beato ed è accusato di arianesimo (799). Si giunse così allo scontro diretto: per la prima volta spagnoli e franchi si misurarono direttamente sul piano teologico.

Le fonti da parte carolingia sono numerose: un trattato di Alcuino, in quattro libri, contro Felice, alcuni *opuscula* di Benedetto di Aniane, un cospicuo numero di lettere, e dall'Italia la confutazione da parte di Paolino d'Aquileia della dottrina di Felice. Contemporaneamente furono organizzati alcuni viaggi missionari nella Gallia del sud, guidati dall'arcivescovo di Lione Leidrado. D'accordo con Alcuino, a Leidrado fu anche affidato il compito di convincere Felice a sostenere e difendere in un aperto dibattito le proprie tesi. Non sappiamo tramite quali vie l'incontro avvenne. Felice si presentò al concilio di Aquisgrana (799 o 800), dove poté confrontarsi direttamente con Alcuino. Egli si dichiarò sconfitto, e gli atti del concilio ce ne tramandano la *Confessio fidei*, ultimo atto del vescovo di Urgell, prima di essere confinato a Lione sotto la custodia di Leidrado. Elipando continuava a occupare il suo posto a Toledo, ma la questione poteva dirsi a questo punto conclusa. La sua risposta alla lettera di Alcuino dovette raggiungere quest'ultimo solo dopo il concilio di Aquisgrana. La risposta dell'abate di Tours fu l'*adversus Elipandum libri IV*, che insieme al *contra Felicem Urgellitanum libri VII*, già pronto ad Aquisgrana ma non ancora diffuso, costituì la risposta conclusiva alle posizioni adozioniste.

Alcuino accusa gli adozionisti di nestorianesimo, secondo la lettura, poi vincitrice al concilio di Calcedonia, che di Nestorio avevano dato Cirillo e la comunità alessandrina: i termini della sua confutazione sono coerenti con una tale interpretazione della posizione avversaria. Il termine *adoptivus* è attaccato in quanto in esso si vede la negazione di Cristo vero figlio di Dio (vero in quanto figlio naturale contrapposto ad adottivo). Al centro dell'argomentazione di Alcuino è dunque il problema della verità della figliolanza, e a essa si lega strettamente quello dell'unità della persona.

L'associazione operata da Alcuino tra adozionismo e nestorianesimo è stata più volte ripresa dalla tradizione teologica. Una relazione che colleghi storicamente Nestorio agli adozionisti spagnoli non è stata tuttavia trovata, come rimane ancora incerto se Elipando e Felice conoscessero e si rifacessero agli atti di Calcedonia. In generale si è

discusso a lungo sulle origini della posizione spagnola, soprattutto nel tentativo di collegarla senza soluzione di continuità con il grande dibattito cristologico orientale dei secoli precedenti. Qualunque sia stata la strada percorsa dal termine *adoptivus* per radicarsi nella tradizione spagnola dell'ottavo secolo, è tuttavia possibile compiere un'analisi che riconduca l'adozionismo entro una problematica propriamente occidentale, e specificamente spagnola.

Lette con le lenti dell'ortodossia teologica calcedonese, le sentenze adozioniste risultano tra loro in apparente contraddizione. Se per un verso ricorre il termine *adoptivus*, dall'altro si trova ribadita, attraverso Agostino e gli altri Padri, sia l'unicità del Figlio rispetto alla persona, sia la sua nascita *naturaliter* dalla vergine in quanto figlio di Dio e dell'uomo. L'evidente aporia può essere superata nella misura in cui si comprende come la terminologia utilizzata da Elipando non riguarda propriamente il problema delle due nature in relazione all'unità della persona, ma piuttosto quello del significato e della verità della natura umana. In che cosa consiste la verità della natura umana in Cristo, si chiede Elipando, se le si nega la condizione fondamentale propria dell'uomo, cioè il fatto di essere stato «adottato» da Dio come figlio? L'adozione non è quindi da intendersi come il modo dell'assunzione nella natura divina di quella umana, ma vuole esprimere la condizione morale a cui anche Cristo in quanto uomo è soggetto rispetto a Dio.

L'analisi interna dei trattati di Alcuino rivela la sua progressiva presa di coscienza della sostanza della posizione spagnola al di là del termine stesso di *adoptio*. Nel dibattito tende ad acquistare sempre maggior spazio il problema di cosa debba intendersi per natura umana. È qui che le due posizioni trovano il più significativo punto di confronto, in quanto è proprio il diverso significato dato alla natura umana in Cristo la ragione più profonda delle diverse cristologie.

L'assunzione della natura umana nel figlio di Dio, afferma Alcuino, non implica in nessun caso una *aequalitas*: anche nella sua umanità il Figlio rimane comunque superiore a qualsiasi altro uomo. Ma se per i carolingi la verità dell'umanità si risolve nella nascita dalla vergine, per gli adozionisti essa è realmente tale solo se in tutto uguale all'uomo (salvo il peccato): di qui la connotazione di «adottiva».

Le cristologie adozionista e carolingia possono venire ricondotte al comune sfondo dell'Occidente germanico, profondamente segnato dalla dottrina ariana, a cui cercano di reagire se pure per strade e con soluzioni diverse. L'attenzione portata dagli adozionisti sulla natura umana, e la connotazione che essi ne danno sotto il profilo morale, ha come conseguenza l'affermazione di Cristo uomo soggetto egli stesso a un movimento tutto umano verso una perfezione ancora da compiersi. In questo senso gli adozionisti sembrano rispondere all'a-

rianesimo, accogliendone una delle istanze che ne favorirono la diffusione presso le popolazioni germaniche: se il Figlio non è esattamente uguale al Padre, egli è anche un modello più facilmente raggiungibile, che non richiede una conversione assoluta e una trasformazione totale di sé. Tenendo fermo il punto di Cristo uomo figlio vero di Dio, gli adozionisti, probabilmente legati all'esperienza semipelagiana, cercano di proporre un modello di perfezione concepibile in termini umani. È la stessa esigenza di opporsi alla dottrina ariana che porta Alcuino a esiti completamente diversi. Egli rifiuta qualsiasi *aequalitas* rispetto all'umanità, rifiuto che va di pari passo con l'accantonamento del problema delle due nature a vantaggio di un'impostazione della questione cristologica dal punto di vista esclusivo dell'unità della persona. La necessità di indicare un soggetto d'unione lo porta inevitabilmente ad accentuare l'elemento divino secondo la formula anticamente ripetuta: «Christus Iesus verus est Deo patri filius, ... verus et natus Deus».

Abbiamo qui scelto cinque testi: due passi dagli Atti del concilio di Francoforte del 794 (la lettera dei vescovi spagnoli al clero franco, e la delibera finale del concilio, in forma di simbolo), due passi di Alcuino (parte di una sua lettera a Elipando di Toledo, scritta subito dopo il concilio francofurtense; e una sezione del trattato *contra haeresim Felicis*, scritto al tempo del concilio di Aquisgrana del 799-800) e alcuni luoghi di una lettera di Elipando ad Alcuino, dell'ottobre 799.

Bibliografia: diamo un elenco, in ordine cronologico, dei più significativi contributi:

H. Quillet, «Adoptionisme au VIII[e] siècle», in *Dictionnaire de Théologie Catholique* I, Paris 1903, coll. 403-13;

J.F. Rivera, *La controversia adopcionista del siglo VIII y la ortodoxia de la liturgia mozárabe*, «Ephemerides Liturgicae» 47 (1933), pp. 506-36;

E. Amann, *L'adoptionisme espagnol du VIII[e] siècle*, «Revue des sciences religieuses» 16 (1936), pp. 281-317;

R. De Abadal y Vinyals, *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcellona 1949;

J. Solano, «El Concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista del siglo VIII en España», in *Das Konzil von Chalkedon* II, Würzburg 1953, pp. 841-71;

L. Ott, «Das Konzil von Ephesus (431) in der Theologie der Frühscholastik», in *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, ed. J. Auer e H. Volk, München 1957, pp. 279-308;

W. Heil, «Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien», in *Karl der Grosse* II. *Das geistige Leben*, Düsseldorf 1965, pp. 95-155;

K. Schäferdiek, *Der adoptianistische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 80 (1969), pp. 291-311, e 81 (1970), pp. 1-16;

W. Heil, *Alkuinstudien* I: *Zur Chronologie und Bedeutung des Adoptianismusstreites*, Düsseldorf 1970;
H. Fichtenau, *L'impero carolingio*, Bari 1972 (rist. 1986, con aggiornamento bibliografico).

Concilium Francofurtense

Epistola episcoporum Hispaniae ad episcopos Franciae

[...] Ad notionem nostram pervenit lugubris et funesta opinio, que nos usquequaque contribit, in eo, quod Antifrasii Beati, nefandi Asturiensis presbyteri, pseudochristi et pseudoprophete, pestiferi dogmatis sermo vipereus et nidor sulfureus arcana pectoris vestri usquequaque fedaverit ob illut, quod carnis adobtio in filio Dei secundum humane servitutis formam nequaquam fuisse asserit, nec veram ex virgine visibilem formam susceperit. Nos igitur e contrario secundum sanctorum venerabilium patrum Hilarii, Ambrosii, Agustini, Iheronimi, Fulgentii, Isidori, Eugenii, Ildefonsi, Iuliani et ceterorum ortodoxorum adque catholicorum dogmata confitemur et credimus Deum Dei filium ante omnia tempora sine initio ex Patre genitum, quoeternum et consimilem et consubstantialem non adobtione, sed genere, neque gratia sed natura, id ipsut eodem filio adtestante: «Ego et Pater unum sumus» et cetera, que de divinitate sua idem verus Deus et verus homo nobis loquutus est. Pro salute vero humani generis in fine temporis ex illa intima et ineffabili Patris substantia egrediens et a Patre non recedens, huius mundi infima petens, ad publicum humani generis apparens, invisibilis visibile corpus adsumens, de virgine ineffabiliter per integra virginalia matris enixus est. Secundum traditionem patrum confitemur et credimus eum factum ex muliere, factum sub lege, non genere

Il Concilio di Francoforte

Lettera dei vescovi spagnoli ai vescovi franchi[1]

[...] È giunta a nostra conoscenza la malaugurata e funesta notizia, che ci ha afflitto in tutti i sensi, che le parole viperine e il fetore della dottrina pestilenziale dell'antifrasio Beato[2], infame prete delle Asturie, pseudo-Cristo e falso profeta, hanno in ogni modo turbato con la loro impudenza l'intima vostra mente, asserendo che non si è in nessun modo verificata l'adozione della carne nel figlio di Dio, secondo la forma della servitù umana, e che egli non ha dunque ricevuto dalla vergine una reale forma visibile[3]. Secondo gli insegnamenti dei santi e venerabili Padri, Ilario, Ambrogio, Agostino, Girolamo, Fulgenzio, Isidoro, Eugenio, Ildefonso, Giuliano, e di tutti gli altri Padri ortodossi e cattolici[4], noi professiamo invece e crediamo che egli è Dio, figlio di Dio, generato dal Padre prima di tutti i tempi, senza un inizio, coeterno e consimile e consustanziale, non per adozione ma per nascita, e non per grazia ma per natura, come testimonia lo stesso figlio: «Io e il Padre siamo una sola cosa» (*Ev. Io.* 10, 30); lo stesso vero Dio e vero uomo ci ha dunque detto queste cose della sua divinità. In verità per salvare il genere umano, uscendo nella pienezza dei tempi dalla segreta ed ineffabile sostanza del Padre pur senza allontanarsi dal Padre, venendo nell'abiezione di questo mondo, mostrandosi al genere umano, invisibile prendendo un corpo visibile, egli nacque ineffabilmente dalla vergine, restando intatta la verginità della madre. Secondo la tradizione dei Padri professiamo e crediamo che egli, in quanto uomo, è fatto da don-

esse filium Dei, set adobtione, neque natura, set gratia, id ipsut eodem Domino adtestante, qui ait: «Pater maior me est», et evangelista de illo: «Puer autem crescebat et confortabatur plenus sapientia et gratia Dei erat in illo», et iterum: «Vidimus gloriam eius quasi gloriam unigeniti a Patre, plenum gratia et veritate». [...]

Credimus igitur et confitemur Deum Dei filium lumen de lumine, Deum verum ex Deo vero, ex Patre unigenitum sine adobtione, primogenitum vero in fine temporis, verum hominem adsumendo de virgine in carnis adobtione, unigenitum in natura, primogenitum in adobtione et gratia, de quo apostolus ait: «Nam quos prescibit et predestinabit conformes fieri imaginis filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus». Fratres scilicet eos, de quibus per psalmistam dicit: «Narrabo nomen tuum frattribus meis»; unde fratres nisi de sola carnis adobtione, per quod fratres abere dignatus est? De quibus Spiritus sanctus per David loquutus est: «Unxit te Deus, Deus tuus, oleo letitie pre consortibus tuis». Consortes eius sunt, de quibus Iohannes apostolus ait: «Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus, quia, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est». Similes utique in carnis adobtione, non similes ei in divinitate. [...]

His premissis sanctorum patrum sententiis assertionibus nostris roboratis, in conmune decrevimus ab eorum decretis nullo modo deviare vestigiis, set studiose custodire precepta, ita ut in uno eodemque Dei et hominis filio in una persona, duabus quoque esse naturis plenis adque perfectis, Dei et hominis, Domini et servi, visibilis adque invisibilis, tribus quoque substantiis, Verbi scilicet, anime et carnis, ut credatur esse

na, fatto sotto la legge, che non è per nascita figlio di Dio ma per adozione, non per natura ma per grazia, come testimonia lo stesso Signore, quando dice: «Il Padre è maggiore di me» (*Ev. Io.* 14, 28), e l'evangelista di lui: «Il fanciullo intanto cresceva e si fortificava pieno di saggezza e la grazia di Dio era in lui» (*Ev. Luc.* 2, 40), e ancora: «Abbiamo contemplato la sua gloria, gloria che come unigenito ha dal Padre, pieno di grazia e di virtù» (*Ev. Io.* 1, 14). [...]

Crediamo dunque e professiamo Dio il figlio di Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, unigenito dal Padre senza adozione, primogenito invece nella pienezza dei tempi, assumendo il vero uomo dalla vergine nell'adozione della carne[5], unigenito per natura, primogenito per adozione e per grazia, del quale l'apostolo dice: «Quelli infatti che conoscerà nella sua prescienza, li predestinerà a riprodurre l'immagine del figlio suo, affinché egli sia primogenito tra un gran numero di fratelli» (*Ep. Rom.* 8, 29). Fratelli, cioè coloro di cui dice attraverso il salmista: «Racconterò il tuo nome ai miei fratelli» (*Ps.* 21, 23); perché fratelli se non dalla sola adozione della carne, tramite la quale si è degnato di avere dei fratelli? Di loro lo Spirito santo ha parlato attraverso David: «Dio ti ha unto, il Dio tuo, con l'olio di letizia a preferenza dei tuoi compagni» (*Ps.* 44, 8). Sono suoi compagni coloro di cui l'apostolo Giovanni dice: «Carissimi, già adesso siamo figli di Dio, e ancora non si è manifestato ciò che saremo. Sappiamo che quando si manifesterà, saremo somiglianti a lui, poiché lo vedremo quale è» (*1 Ep. Io.* 3, 2). Simili senza dubbio nell'adozione della carne, non simili a lui nella divinità[6]. [...]

Rafforzate le nostre asserzioni con gli autorevoli pareri dei santi Padri, abbiamo unanimemente deciso di non deviare in alcun modo dalle loro dottrine, ma di custodirne con diligenza i precetti, così che nell'unico e medesimo figlio di Dio e dell'uomo, in una sola persona, siano anche due nature, piene e perfette, di Dio e dell'uomo, del Signore e del servo, visibile e invisibile; di tre sostanze altresì, cioè del Verbo, dell'anima e della carne, af-

in una eademque Dei et hominis persona et homo deificus et humanatus Deus, iuxta beati Agustini eloquium dicentis: «Ex forma enim servi crucifixus est et tamen Dominus maiestatis dicitur crucifixus. Talis enim erat illa susceptio, que et Deum hominem faceret et hominem Deum». [...] Cum legimus ergo: «Verbum caro factum est et abitabit in nobis», in Verbo intelligimus verum Dei filium, in carne agnoscimus verum hominis filium et utrumque simul in unam personam, Dei et hominis filium, ineffabilis gratie largitate coniunctum. [...] Deus enim et homo, non duo, set unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed adsumptione humanitatis in Deum, quia, sicut in unoquoque homine due sunt quidem substantie, set una persona est anima et caro, ita etiam in Domino et Salvatore nostro: licet utraque substantia integritatem suam servet, ut scilicet nec in carne coaguletur divinitas nec in divinitate resolbatur humanitas, utraque tamen unus est Christus, unus mundi redemtor et dominus, cuius unitatis tanta ratio est, ut quecumque humana sunt Deo adscribantur. Et ideo, cum filium Dei Christum dicimus, hominem non separamus nec rursus, cum eundem Christum filium hominis dicimus, separamus Deum. Secundum hominem namque in terra erat, non in celo, ubi nunc est, quando dicebat: «Nemo ascendit in celum, nisi qui de celo descendit, filius hominis, qui est in celo». [...]

Has igitur tanti doctoris sententias ideo in nostra defensione protulimus, ut unigenitum Dei filium sine tempore ex Patre genitum credamus, non adobtione, set genere, neque gratia, set natura; in finem vero temporis pro salute humani generis in formam servi carnem adsumendo de virgine secundum apostolum primogenitum inter fratres in una eademque Dei et hominis persona, non genere, set adobtione, neque na-

finché si creda che nell'unica e medesima persona di Dio e dell'uomo è l'uomo divinizzato e Dio umanizzato[7], secondo le parole del beato Agostino: «Fu crocifisso secondo la forma del servo, e tuttavia diciamo che è stato crocifisso il Signore della maestà divina. Quell'assunzione era infatti tale, da rendere Dio uomo e l'uomo Dio»[8]. [...] Quando dunque leggiamo: «Il Verbo si è fatto carne e abitò in noi» (*Ev. Io.* 1, 14), nel Verbo riconosciamo il vero figlio di Dio, nella carne riconosciamo il vero figlio dell'uomo, e ambedue al tempo stesso in una sola persona, il figlio di Dio e dell'uomo, reso uno per dono di una grazia ineffabile. [...] Infatti Dio e l'uomo non sono due, ma un solo Cristo. Uno non per la trasformazione in carne della divinità, ma per l'assunzione dell'umanità in Dio, poiché, come certamente in ogni uomo due sono le sostanze, ma una sola persona è anima e carne, così anche nel Signore e Salvatore nostro: sebbene ognuna delle due sostanze conservi la propria integrità, affinché la divinità non si coaguli nella carne, e neppure l'umanità si annulli nella divinità, tuttavia l'una e l'altra sono un solo Cristo, uno solo il redentore e signore del mondo; e la ragione di questa unità è così profonda che qualsiasi cosa riguardi la natura umana è ascrivibile a Dio. E per questo, quando diciamo che Cristo è il figlio di Dio non separiamo l'uomo, né a sua volta separiamo Dio quando diciamo quello stesso Cristo figlio dell'uomo. Secondo l'uomo infatti era sulla terra, non in cielo, dove è ora, quando diceva: «Nessuno può salire al cielo, se non chi dal cielo discese, il figlio dell'uomo che è in cielo» (*Ev. Io.* 3, 13)[9]. [...]

Abbiamo portato a nostra difesa queste opinioni di un dottore di così grande valore, per credere che l'unigenito figlio di Dio è generato dal Padre al di fuori del tempo, non per adozione ma per nascita, e non per grazia ma per natura; e che nella pienezza dei tempi, assumendo dalla vergine la carne nella forma del servo per la salvezza del genere umano, è, secondo la testimonianza dell'apostolo, primogenito tra i fratelli, in una sola e medesima persona di Dio e dell'uomo, non per nascita ma per adozione, e

tura, set gratia, in ea forma, qua equalis matri, non in ea, qua equalis est patri, quia in forma servi servus, ideo adobtibus, in forma autem Domini dominus servi.

Epistola Karoli Magni ad Elipandum et episcopos Hispaniae

Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, factorem caeli ac terrae, visibilium omnium et invisibilium. Credimus et in unum Dominum nostrum Iesum Christum, filium Dei unigenitum, natum ex Patre ante omnia secula et ante omnia tempora, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, natum, non factum, naturalem, non adoptivum, per quem omnia condita sunt, caelestia et terrestria, unius essentiae et unius substantiae cum Patre. Credimus et in Spiritum sanctum, Deum verum, vivificatorem omnium, a Patre et Filio procedentem, cum Patre et Filio coadorandum et conglorificandum. Credimus eandem sanctam trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, unius esse substantiae, unius potentiae et unius essentiae, tres personas et singulam quamque in trinitate personam plenum Deum et totas tres personas unum Deum omnipotentem, Patrem ingenitum, Filium genitum, Spiritum sanctum procedentem ex Patre et Filio, nec Patrem aliquando coepisse, sed sicut semper est Deus, ita semper et Pater est, quia semper habuit Filium. Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus et Spiritus sanctus ex Patre Filioque procedens, unus Deus omnipotens, Pater et Filius et Spiritus sanctus, ubique praesens, ubique totus, Deus aeternus, ineffabilis, inconprehensibilis. In qua sancta trinitate nulla est persona vel tempore posterior vel gradu inferior vel potestate minor, sed per omnia aequalis Patri Filius, aequalis Patri et Filio Spiritus sanctus divinitate, voluntate, operatione et gloria. Alius tantummodo in persona Pater, alius in persona Filius, alius in persona Spiritus sanctus. Non aliud, sed unum

non per natura ma per grazia, in quella forma per la quale è uguale alla madre, non in quella per la quale è uguale al padre, poiché è servo nella forma del servo, e dunque adottivo, ma è signore del servo nella forma del Signore.

Lettera di Carlo Magno a Elipando e ai vescovi spagnoli[1]

Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili. Crediamo anche in un solo Signore nostro Gesù Cristo, figlio unigenito di Dio, nato dal Padre prima di ogni età e prima di tutti i tempi, luce da luce, Dio vero da Dio vero, nato, non creato, naturale, non adottivo, per mezzo del quale sono state create tutte le cose, le celesti e le terrestri, di una sola essenza e di una sola sostanza con il Padre. Crediamo anche nello Spirito santo, Dio vero, vivificatore di tutte le cose, che procede dal Padre e dal Figlio, da co-adorare e da co-glorificare insieme con il Padre e con il Figlio[2]. Crediamo che la stessa santa trinità, Padre e Figlio e Spirito santo, è di una sola sostanza, di una sola potenza e di una sola essenza, tre persone, e ciascuna singola persona nella trinità è pienamente Dio e tutte e tre le persone sono un solo Dio onnipotente, Padre ingenerato, Figlio generato, Spirito santo procedente dal Padre e dal Figlio, e che il Padre non ha cominciato a un certo momento ad essere Padre, ma come è sempre Dio così è sempre anche Padre, poiché ha sempre avuto il Figlio. Padre eterno, Figlio eterno, eterno anche lo Spirito santo che procede dal Padre e dal Figlio, un solo Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito santo, presente in ogni luogo, dovunque nella sua interezza, Dio eterno, ineffabile, incomprensibile. Nella santa trinità nessuna persona è temporalmente successiva o inferiore di grado o minore in potenza, ma in tutto il Figlio è uguale al Padre, e lo Spirito santo è uguale al Padre e al Figlio nella divinità, nella volontà, nell'operato e nella gloria. Ma altro nella persona è il Padre, altro nella persona è il Figlio, altro nella persona è lo Spirito santo. Non altra cosa,

natura, potentia et essentia Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus. Credimus ex hac sancta trinitate Filii tantummodo personam pro salute humani generis de Spiritu sancto et Maria virgine creatam, ut qui erat in divinitate filius Dei Patris esset in humanitate hominis matris filius; perfectus in divinitate Deus, perfectus in humanitate homo; Deus ante omnia saecula; homo in fine saeculi; verus in utraque substantia Dei filius, non putativus, sed verus, non adoptione, sed proprietate; una persona Deus et homo, unus mediator Dei et hominum; in forma Dei aequalis Patri, in forma servi minor Patre; in forma Dei creator; in forma servi redemptor; unus in utroque Dei filius proprius et perfectus ad implendam humanae salutis dispensationem passus est vera carnis passione, mortuus vera corporis sui morte; surrexit vera carnis suae resurrectione et vera animae suae resumptione et eodem corpore, quo passus est, et resurrexit, ascendit in caelos, sedens in dextera Dei Patris, et in eadem forma, qua ascendit, venturus iudicare vivos ac mortuos, cuius regni non erit finis. Praedicamus unam sanctam Dei ecclesiam. [...]

Haec est fides catholica et ideo nostra, optamus etiam et vestra, quia una est fides et unum baptisma et unus Dominus noster Iesus Christus, qui est Deus verus et verus homo, verus Deus et verus Dei filius, in utraque natura unus idemque mediator Dei et hominum, homo Iesus Christus, qui est Deus benedictus in saecula.

Alcuini epistola ad Elipandum episcopum

[...] Legimus enim in epistolis beati Felicis, viro scilicet religiosae vitae praecipuo et sanctitate spectabili, si catholicam fidem et ecclesiasticam unitatem, sine qua nullus Deo placere

ma una sola cosa per natura, potenza ed essenza è Dio, Padre e Figlio e Spirito santo. Crediamo che da questa santa trinità soltanto la persona del Figlio è stata creata per la salvezza del genere umano dallo Spirito santo e da Maria Vergine, affinché chi era nella divinità figlio di Dio Padre fosse nell'umanità figlio di una madre umana; perfetto Dio nella divinità, perfetto uomo nell'umanità; Dio prima di tutti i tempi, uomo nella pienezza del tempo; vero figlio di Dio in ambedue le sostanze, non putativo ma vero, non per adozione ma per natura propria; una sola persona Dio e uomo, un solo mediatore tra Dio e l'uomo; nella forma di Dio uguale al Padre, nella forma del servo minore del Padre[3]; nella forma di Dio creatore, nella forma del servo redentore; in ambedue un solo figlio di Dio, vero e perfetto, che soffrì la passione della carne per compiere la salvezza dell'umanità, e morì realmente nel suo corpo; e realmente risorse nella sua carne e realmente riacquistò la sua anima, e con il medesimo corpo con cui soffrì anche risorse, e ascese in cielo, sedendo alla destra del Padre, e in quella medesima forma nella quale ascese, verrà a giudicare i vivi e i morti, e non ci sarà fine al suo regno. Predichiamo una sola santa Chiesa di Dio. [...]

Questa è la fede cattolica e perciò la nostra, e speriamo sia anche la vostra, poiché una sola è la fede e uno solo il battesimo e uno solo il Signore nostro Gesù Cristo (cfr. *Ep. Eph.* 4, 5), che è vero Dio e vero uomo, vero Dio e vero figlio di Dio, in ambedue le nature un solo e medesimo mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo, che è Dio benedetto nei secoli.

Lettera di Alcuino al vescovo Elipando[1]

[...] Leggiamo nella nostra lettera al venerando Felice, un uomo invero esimio per vita religiosa e ammirevole santità, l'invito a voler amare e raccomandare la fede cattolica e l'unità ecclesia-

potest, amare et praedicare velit. Dicit itaque propter adsumptionem Christum esse adoptivum; minus considerans non omnem adsumptionem adoptionem esse, licet omnis adoptio quaedam sit adsumptio. Legimus in evangelio Petrum apostolum Christum adsumpsisse et increpasse; nec fas est ideo eum putare sibi in filium adoptasse, quia adsumpsisse eum dicitur. Item in evangelio scriptum est: «Et adsumpsit eum diabolus in sanctam civitatem». Vides, carissime et sanctissime pater, quam longe est adsumptio in hoc loco ab adoptione. Et si necesse est propter adsumptionem adoptivum esse Christum, cui personae est sanctae trinitatis adoptivus? Utique Filii; quia Filii persona adsumpsit hominem in utero virginali et adunavit sibi in unam personam, ut esset unus filius Dei; et si adoptivus est, itaque Filio est adoptivus, qui hominem adsumpsit. Et est nepos Patris. Et est quaternitas magis quam trinitas in Deo omnipotenti, quia omnis adoptivus filius et proprius filius nullatenus unus esse possunt, ut multorum librorum lectio probat. Adsumpsit igitur Dei Filius formam servi, non minuens formam Dei; ita ut unus esset filius Dei in duabus naturis, salva utriusque naturae proprietate in unitate personae; ita ut in duabus naturis unus sit Filius, unus Christus, unus etiam et Deus. In sancta videlicet trinitate alius est in persona Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus; non aliud in natura vel substantia vel gloria vel essentia vel aeternitate. In Christo vero aliud est in divinitate, aliud in humanitate; non alius vel alius, sed unus idemque verus Deus, verus homo, una persona, unus Dei filius, unus Christus. Quod multis testimoniis probari potest; sed superfluum est testimonio aeterni Patris aliquid addere, qui voce divina dixit

stica, senza la quale nessuno può piacere a Dio. Egli pertanto afferma che Cristo è figlio adottivo dal momento che è stato «assunto» in cielo[2], senza considerare che non ogni assunzione è un'adozione, anche se ogni adozione è in qualche modo una assunzione[3]. Nel Vangelo leggiamo che l'apostolo Pietro si era «assunto», cioè aveva preso in disparte Cristo e lo aveva rimproverato (cfr. *Ev. Matth.* 16, 22); e non è per questo possibile credere che lo abbia adottato come figlio, perché si dice che lo ha «preso». Sempre nel Vangelo è scritto: «E il diavolo lo prese con sé (lo assunse) nella città santa» (*Ev. Matth.* 4, 5). Tu vedi, carissimo e santissimo padre, quanto in questo passo l'assunzione sia lontana dall'adozione. E ammettendo poi che a causa dell'assunzione al cielo Cristo è figlio adottivo, di quale persona della santa Trinità lo è? Senz'altro del Figlio, dal momento che la persona del Figlio ha assunto l'uomo nell'utero della vergine e lo ha unito a sé in una sola persona, affinché fosse un solo figlio di Dio; e se è adottivo, ne consegue che è adottivo del Figlio, il quale ha assunto l'uomo. Ma così è nipote del Padre. E ci sarebbe una quaternità più che una trinità in Dio onnipotente, poiché il figlio adottivo e il figlio proprio non possono essere in nessun modo uno solo, come provano molti libri. Pertanto il figlio di Dio ha assunto la forma di servo, senza che la forma di Dio ne risultasse diminuita, così che fosse uno solo il figlio di Dio, in due nature, salva la proprietà di ciascuna delle due nature nell'unità della persona, e così che sia un solo Figlio in due nature, un solo Cristo, ed anche un solo Dio. Nella santa Trinità relativamente alla persona altro è il Padre, altro il Figlio, altro lo Spirito santo; ma non cosa diversa sono nella natura o nella sostanza o nella gloria o nell'essenza o nell'eternità. In Cristo invece una cosa è la sua divinità e un'altra la sua umanità; non separato l'uno dall'altro, ma uno solo e medesimo vero Dio e vero uomo, una sola persona, un solo figlio di Dio, un solo Cristo. Molte testimonianze lo provano; ma è superfluo aggiungere qualcosa alla testimonianza dell'eterno Padre, che attraverso la voce divina disse al battesimo di Cristo (cfr. *Ev.*

in baptismo Christi, vel in monte ubi transfiguratus est Christus: «Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene conplacui». [...]

Considerandum est diligentius et omni pietatis intellectu percipiendum, quod ille mirabilis evangelista ait: «Verbum caro factum est», id est Deus homo factus est; ex carnis itaque nomine totum hominem significans, ut in eo loco intellegitur: «Videbit omnis caro salutare Dei», id est omnis homo. Non ut divinitatis natura verteretur in humanitatem; sed, salva maiestate divina, adsumpta est humanitas; non diminuta est divinitas, sed honorificata humanitas, manente proprietate naturae humanae; ut idem ipse, qui ex Deo Patre aeternaliter natus est, ex matre virgine temporaliter natus esset; ut sit verum quod tantus evangelista ait: «Verbum caro factum est». Si Deus homo factus est, utique Deus homo factus est, utique homo Deus factus est propter unitatem personae; ut sit ex omni parte veritas in Christo Iesu Domino nostro. Si igitur homo, qui adsumptus est a Verbo Dei, Deus est nuncupativus, quia alia natura est humanitatis, alia divinitatis, consequens videtur, ut Deus, qui hominem adsumpsit, homo sit nuncupativus, et non potest stare quod evangelista ait: «Verbum caro factum est». Similiter intellegendum est versa vice de adoptione. Si ideo ille homo, qui adsumptus est, adoptivus est filius Deo, quia alia natura est humanitatis alia divinitatis, sequitur illa necessaria conversio, ut Deus, qui ex virgine natus est, sit adoptivus Deus; et non sit beata virgo secundum Nestorianam impietatem vera genitrix Dei, sed per quandam, si fieri possit, adoptionem mater Dei. Quod quantum nefandum sit et quam impium et ab omni veritate alienum, quisquis pie de Christo sentit, agnoscit. [...]

Matth. 3, 17), o sul monte dove Gesù si era trasfigurato: «Questo è il mio figlio diletto nel quale mi sono compiaciuto» (*Ev. Matth.* 17, 5). [...]

Si deve considerare con maggiore attenzione, fino a comprenderlo con piena e pia intelligenza, ciò che lo straordinario evangelista dice: «Il Verbo si è fatto carne» (*Ev. Io.* 1, 14), cioè Dio si è fatto uomo, volendo qui intendere con il termine di carne tutto quanto l'uomo, come si comprende da quel passo: «Vedrà ogni carne la salvezza di Dio» (*Ev. Luc.* 3, 6), cioè ogni uomo. E questo avvenne non in modo che la natura della divinità si trasformasse in umanità: salva infatti la maestà divina, l'umanità venne assunta; non è stata diminuita la divinità, ma è stata nobilitata l'umanità, pur rimanendo intatta la proprietà della natura umana. E questo avvenne in modo che quello stesso che è nato in eterno da Dio Padre nascesse nel tempo dalla madre vergine; e così appare vero ciò che il grande evangelista dice: «Il Verbo si è fatto carne» (*Ev. Io.* 1, 14). Ma se Dio si è fatto uomo, Dio si è veramente fatto uomo, e l'uomo si è veramente fatto Dio, a causa dell'unità della persona; e così sotto ogni riguardo la verità è in Cristo Gesù nostro Signore. Se pertanto l'uomo, che è stato assunto dal Verbo di Dio, è Dio solo di nome, poiché altra è la natura dell'umanità altra quella della divinità, sembra conseguirne che Dio, il quale ha assunto l'uomo, sia uomo solo di nome, in modo che non si può sostenere quanto dice l'evangelista: «Il Verbo si è fatto carne» (*Ev. Io.* 1, 14). Analogamente si deve ritenere dell'adozione, anche se in senso opposto: perché se quell'uomo, che è stato assunto, è figlio adottivo di Dio, poiché altra è la natura dell'umanità altra quella della divinità, ne consegue necessariamente, per converso, che il Dio che è nato dalla vergine è un Dio adottivo, e la beata vergine non è la vera madre di Dio, ma, qualora potesse avvenire, madre di Dio, come sosteneva l'empio Nestorio, per una sorta d'adozione. Quanto ciò sia nefando ed empio e del tutto lontano dalla verità, lo comprende chiunque abbia un vivo senso di Cristo. [...]

Alcuini liber
contra haeresim Felicis

34. [...] Item in evangelio eiusdem idem Deus Christus, elevatis in caelum oculis, dixit ad Patrem: «Haec est autem vita aeterna ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Iesum Christum».

35. Ordo autem verborum est secundum quod beatus Augustinus ait: «Haec est autem vita aeterna ut cognoscant te et quem misisti Iesum Christum solum verum Deum». Missio haec incarnatio est Christi quem in hoc loco evangelista verum Deum nominavit et in alio, ut diximus, verum filium. Et in huius cognitione fidei in utroque loco vitam aeternam esse praedixit. Et si haec est vita aeterna, ut Iesum Christum verum Deum et verum filium sive in maiestatis gloria sive in humilitatis assumptione cognoscamus et credamus, consequens est ut numquam vitam habeat aeternam qui huius veritatis in Christo fidem non habuerit, dicente eodem Iohanne: «Omnis spiritus qui solvit Iesum ex Deo non est, et hic est Antichristus quod audistis quoniam venit et nunc iam in mundo est». Quid est solvere Iesum nisi non credere eum vel verum Deum vel verum filium Dei in utraque esse natura qui unus est Deus et unus filius et unus Christus in substantia divinitatis atque humanitatis? Non sicut quidam inproba caecitate illum in ⟨divinitate⟩ proprium Dei Patris esse filium, adoptivum vero eiusdem Dei Patris in humanitate adfirmant. Et si ita esset omnino duo filii essent, quia nequaquam, ut praefati sumus, una esse potest persona in proprio filio et in adoptivo, quia unus ex illis verus est filius alter itaque non verus. Igitur diversum, verum et non verum, esse quis est qui non agnoscat nisi litargico vel frenetico laboret in morbo? Nam sanctus Ambrosius in libro primo catholicae fidei ait: «Non est unum adoptivus et verus, nec filius diceret: "unum

Libro di Alcuino contro l'eresia di Felice[1]

34. [...] Nel Vangelo dello stesso (Giovanni), proprio Dio Cristo, alzati gli occhi al cielo, disse al Padre: «Questa è la vita eterna, che conoscano te, il solo vero Dio, e colui che tu hai mandato, Gesù Cristo» (*Ev. Io.* 17, 3).

35. L'ordine delle parole è quello che dice il beato Agostino: «Questa è la vita eterna, che conoscano te e colui che tu hai mandato, Gesù Cristo, il solo vero Dio»[2]. Questa missione è l'incarnazione di Cristo, che in questo passo l'evangelista ha chiamato vero Dio e nell'altro, come abbiamo visto, vero figlio. E in ambedue i passi afferma che nella conoscenza di lui per fede consiste la vita eterna. E se la vita eterna è conoscere e credere Gesù Cristo vero Dio e vero figlio, sia nella gloria della maestà divina sia nell'assunzione dell'umana umiliazione, ne consegue che certamente non otterrà la vita eterna chi non avrà in Cristo la fede di questa verità, come dice lo stesso Giovanni: «Ogni spirito che non confessa Gesù non è da Dio, e questi è l'Anticristo, e questo avete sentito che deve venire e adesso è già nel mondo» (*1 Ep. Io.* 4, 3). Cosa significa non credere a Gesù, se non rifiutare che egli sia vero Dio e vero figlio di Dio in tutte e due le nature, lui che è il solo Dio e il solo figlio e il solo Cristo nella sostanza della divinità e dell'umanità? Non come certi affermano, per insensato accecamento, che nella divinità è figlio proprio e vero di Dio Padre, nell'umanità invece è figlio adottivo del medesimo Dio Padre. E se così fosse i figli sarebbero senza dubbio due, poiché in nessun modo, come abbiamo detto, si dà una sola persona nel figlio proprio e nel figlio adottivo, poiché uno solo dei due è il figlio vero, l'altro non può essere vero. Chi è dunque che non riconosce essere cose diverse vero e non vero, se non chi soffre di una malattia che lo fa dormire o delirare? Infatti sant'Ambrogio nel primo libro de *La fede cattolica* afferma: «Non sono una sola cosa adottivo e vero, e il figlio non direbbe "siamo una sola cosa" (*Ev.*

sumus", si se cum vero qui verus non erat ipse conferret».

36. Interrogo te, profani adsertor erroris: anima rationalis quae in te est et totum corpus tuum vivificat, vegitat et movet et, ut sancti patres volunt, corporis origine seminatur, sed ex nihilo creata aliunde corpori inmittitur. An non sit patri tuo adoptiva filia et caro tantummodo propria filia? An tu totus, anima et corpore, unus et proprius patri tuo sis filius? Quid si homo ex ea substantia quae non ex se generatur corpori coniuncta proprium et verum poterit habere filium, cur Deum inpotentem putas quod proprium non possit et verum de Spiritu sancto et Maria virgine natum habere filium? Numquid tu leges inpones ei qui «omnia quaecumque» vult facit «in caelo» et «in terra»? In caelo voluit ex sua substantia aeternaliter habere filium aequalem per omnia sibi. In terra ex virginali utero proprium quoque, licet in forma servi minorem in forma divinitatis aequalem, non potuit? Ecce qualis legifer es: qui tuis legibus Deum constringere te posse putas, apostolo te increpante: «O homo tu quis es qui respondeas Deo?». Et alibi: «O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam inscrutabilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius. Quis enim cognovit sensum Domini aut quis consiliarius eius fuit?». [...] Si una persona est et unus filius Deus et homo et homo est adoptivus filius, necesse est ut Deus quoque sit adoptivus. Nonne multo elegantius esset ex dominante natura in filii proprietatem subiectam esse glorificatam?

37. Rade, obsecro, de corde tuo huius adoptionis nomen in Christo Deo ut sis in vero filio Dei et vitam in illo habeas aeternam. [...] Idem enim homo filius virginis, Spiritu sancto

Io. 10, 30), se egli stesso si unisse con il figlio vero, lui che vero non era»[3].

36. Ti domando, patrocinatore di un errore così scellerato: l'anima razionale che è in te e che vivifica, anima e muove tutto il tuo corpo, e che, come ritengono i santi Padri, non è generata insieme al corpo, ma creata dal nulla, viene dall'esterno immessa nel corpo: forse che essa è figlia adottiva di tuo padre, e solo la carne figlia vera e propria? O forse tu nella tua interezza, anima e corpo, non sei un figlio, unico e proprio, di tuo padre? Perché, se l'uomo può avere un figlio vero e proprio da quella sostanza, che non si genera da sé, quando si unisce al corpo, perché ritieni che Dio non possa avere un figlio proprio e vero, nato dallo Spirito santo e da Maria vergine? Forse che puoi imporre leggi a colui che «in cielo e in terra fa qualunque cosa voglia» (cfr. *Ps.* 134, 6)? In cielo ha voluto avere in eterno dalla sua stessa sostanza un figlio in tutto uguale a sé. Forse che in terra non ha potuto avere dall'utero della vergine un figlio parimenti suo, uguale nella forma della divinità, sebbene inferiore nella forma del servo? Ecco qual sorta di legislatore sei: tu che ritieni di poter costringere Dio alle tue leggi, quando l'apostolo ti rimprovera dicendo: «Uomo, chi sei tu per disputare con Dio?» (*Ep. Rom.* 9, 20), ed anche: «O abisso della ricchezza e della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi disegni, impenetrabili le sue vie. Chi ha infatti conosciuto il pensiero del Signore o chi gli ha dato consiglio?» (*Ep. Rom.* 11, 33-4; cfr. *Is.* 40, 13). [...] Se Dio e l'uomo sono una sola persona e un solo figlio, e l'uomo è figlio adottivo, ne consegue necessariamente che anche Dio è adottivo. Non sarebbe molto più corretto ritenere che dalla natura dominante quella sottomessa viene glorificata, essendo portata nella condizione di vero e proprio figlio?

37. Cancella dal tuo cuore, ti supplico, questo termine di adozione per Cristo Dio, affinché tu sia nel vero figlio di Dio e tu abbia in lui vita eterna. [...] Infatti quello stesso uomo figlio della vergine, concepito per Spirito santo, sin dal primo momento

conceptus, ab initio conceptionis suae Deus verus conceptus est et tempore oportuno Deus verus natus. Ecce Deus Pater Deum verum nasci voluit ita ut una esset Dei et hominis persona et unus esset filius Dei, Deus et homo. Quomodo noluit eum verum filium esse quem verum voluit esse Deum? Aut illud potuit et hoc non potuit? Ubi est tunc omnipotentia Dei cuius voluntati nullus resistit? Si potuit et noluit cur invidit ei veritatem filii et cui non invidit veritatem deitatis? Et quid est quod dicit paterna vox: «Hic est filius meus dilectus in quo mihi bene conplacui»? Iterumque in monte: «Hic est filius meus dilectus in quo mihi bene conplacui: ipsum audite». Diabolus dubitans si Dei filius esset quem vidit et ideo in sua temptatione hoc egit semper ut sciret si Dei esset filius. Hi vero adoptionis adsertores maiore praesumptione quam diabulus publice negant verum eum filium Dei esse, sed nostrae adoptionis participem adfirmare non timent. Nam et ipse Dominus adiuratus a pontifice per nomen Dei vivi si filius Dei esset respondit: «Ego sum». Isti vero dicunt: «Non est», nec testimonium paternae vocis nec ipsius Dei Christi testimonium recipientes qui alio loco ait: «Et si ego testimonium perhibeo de meipso, testimonium meum verum est quia scio unde venio et quo vado». Et iterum: «Ego sum qui testimonium perhibeo Deo meipso et testimonium perhibet de me qui misit me Pater».

Elipandi episcopi epistola ad Alcuinum

Epistolam tuam a rectae fidei tramite deviam, nidore sulfureo horrificam, superstitioso sermone scriptam, exeunte Iu-

del suo concepimento fu concepito Dio vero, e trascorso il tempo regolare nacque Dio vero. Ecco: Dio Padre ha voluto che nascesse Dio vero, in modo tale che una sola fosse la persona di Dio e dell'uomo e uno solo fosse il figlio di Dio, Dio e uomo. Come avrebbe potuto non volere che fosse figlio vero colui che volle fosse vero Dio? Forse poté l'una cosa e l'altra no? Dov'è allora l'onnipotenza di Dio alla cui volontà nessuno può opporsi (cfr. *Ep. Rom.* 9, 19)? Se poté e non volle, perché gli negò la verità di figlio quando non gli negò la verità dell'essere Dio? E che cosa significa ciò che dice la voce del Padre: «Questo è il figlio mio diletto, nel quale mi sono compiaciuto» (*Ev. Matth.* 3, 17), e ancora, sul monte: «Questo è il figlio mio diletto, nel quale mi sono compiaciuto: ascoltatelo» (*Ev. Matth.* 17, 5)[4]? Il diavolo aveva dei dubbi se chi aveva davanti era veramente il figlio di Dio, e tentandolo cercò sempre di sapere proprio questo, se fosse il figlio di Dio (cfr. *Ev. Matth.* 4, 3.6). Ma gli assertori dell'adozione, con presunzione superiore a quella del diavolo, negano apertamente che quello sia il vero figlio di Dio e non temono di affermare che egli è come noi un figlio adottivo. Mentre proprio lo stesso Signore, interrogato dal sommo sacerdote in nome del Dio vivo, se fosse figlio di Dio, rispose: «Lo sono» (*Ev. Marc.* 14, 62). Questi invece dicono che non lo è, senza accogliere né la testimonianza della voce del Padre né la testimonianza dello stesso Dio Cristo, che in un altro passo dice: «E se io dò testimonianza di me stesso, la mia testimonianza è vera, poiché io so da dove vengo e dove vado» (*Ev. Io.* 8, 14). E ancora: «Sono io che dò testimonianza a me stesso Dio e mi dà testimonianza anche il Padre che mi ha mandato» (*Ev. Io.* 8, 18).

Lettera del vescovo Elipando ad Alcuino[1]

Alla fine di luglio ho ricevuto la tua lettera, così lontana dalla via della retta fede, repellente per il fetore, scritta con parole su-

lio accepimus relegendam. [...] Quod vero asseris nullam carnis adoptionem in filio Dei secundum formam servi de gloriosa Dei virgine suscepisse, non vera prosequeris, sed mendatio plenus esse ostenderis, sicut et magister tuus antifrasius Beatus, Antichristi discipulus, carnis inmundicia fetidus, et ab altario Dei extraneus, pseudochristi et pseudopropheta. De illo enim dicit doctor egregius beatus Gregorius: «Perdidit auctoritatem docendi, cuius sermo opere destruitur». Tu vero, carissime frater, vide ne, quod absit, de te sit scriptum: «De radice colubri egressus est regulus, et de foramine egressus est basiliscus». [...]

Inimicus et defensor esse dinosceris; quia, cum deitatem filii Dei vendicare ostenderis ante secula ex Patre geniti, humanitatem eius de utero virginis susceptam in fine temporis negare videris [...]. Ecce ipse filius Dei secundum formam servi, quam assumpsit ex virgine, in qua minor est Patre; et non ex genere, sed adoptione adoptivus Dei primogenitus in multis fratribus secundum apostolum. Quare non dicatur adoptivus, qui ita totus est in nostris, sicut totus est in suis, praeter delictum? Ecce Ioachim, cuius filia gloriosa Dei virgo Maria esse dinoscitur, adoptiva esse creditur; quare non dicatur adoptivus Dominus Iesus Christus de eadem generatus? [...]

Erant et alia multa tibi scribenda, sed oppressione gentis afflicti non possumus tibi rescribere cuncta. Tu tamen, si nolueris audire Moysen, audies Pharaonem. Ipse tamen Moyses dixit: «Prophetam suscitabit dominus Deus de fratribus vestris, ipsum audietis tamquam me». Ecce Moyses, adoptivus filius Dei, dicit sibi similem esse carne, non genere et adop-

perstiziose. [...] Quando tu sostieni che nel figlio di Dio secondo la forma del servo non si è verificata alcuna adozione della carne dalla gloriosa vergine di Dio, non ti mostri seguace della verità, ma ti riveli pieno di menzogna, come lo è il tuo maestro, l'antifrasio Beato[2], discepolo dell'Anticristo, puzzolente per l'immondezza della carne, che si è posto al di fuori del luogo a Dio sacro, pseudo-Cristo e pseudo-profeta. Di lui infatti afferma il grande dottore san Gregorio[3]: «Ha perduto la facoltà di insegnare chi contraddice con i fatti ciò che sostiene con la parola». Tu dunque, fratello carissimo, sta' attento che non sia stato scritto di te, il che non sia!: «Dalla stirpe della serpe uscì una vipera e dal buco dell'aspide uscì un basilisco» (*Is.* 14, 29; cfr. *Is.* 11, 8). [...]

Tu sei a un tempo nemico e difensore della verità: perché, quando rivendichi la divinità del figlio di Dio, generato dal Padre prima dei tempi, sembri negare la sua umanità, ricevuta nella pienezza dei tempi dall'utero della vergine[4] [...]. Ecco: lo stesso figlio di Dio, secondo la forma del servo, che ha assunto dalla vergine, è inferiore al Padre, e non per nascita ma per adozione è figlio adottivo di Dio, primogenito tra molti fratelli, secondo la testimonianza dell'apostolo (cfr. *Ep. Rom.* 8, 29). Per quale motivo non deve esser detto adottivo, lui che è completamente uomo in tutte le nostre cose umane, eccetto il peccato, così come è completamente Dio nella sua realtà divina? Ecco Gioacchino, la cui figlia sappiamo essere la gloriosa vergine di Dio Maria e crediamo sia figlia adottiva di Dio. Per quale motivo non può esser detto adottivo il Signore Gesù Cristo che è stato generato da questa stessa vergine[5]? [...]

Avrei dovuto scriverti molte altre cose, ma premuto ed addolorato da tante preoccupazioni, non posso risponderti a tutte per iscritto. Tu almeno, se non vorrai ascoltare Mosè, ascolterai il Faraone. Mosè stesso ha detto: «Il signore Iddio sceglierà il profeta tra i vostri fratelli e voi lo ascolterete come ascoltate me» (*Act. Ap.* 3, 22; ved. *Deut.* 18, 15)[6]. Ecco che Mosè, figlio adottivo di Dio, afferma di essergli simile nella carne, non per nascita ma per

tione: et tu negas Dei filium de stirpe Abraham, Iesse, et gloriosam Dei virginem de Ioachim, de adoptivo filio adoptivam filiam genitam, carnem non suscepisse, ut esset adoptivus filius? Sic enim nefandum presbiterum de doctrina nefandi Beati audivi auribus meis dicentem: «Christus Iesus, in maternis visceribus carnem adsumens, non de maternis visceribus trahens, sed carnem sibi novam efficiens».

Incipiunt testimonia sanctorum venerabilium patrum de adoptione in filio Dei secundum humanitatem et non secundum divinitatem. [...] Beatus quoque Augustinus: «Secundum divinitatem», dicit, «Dei filius ante secula ex Patre genitus non est adoptione, sed genere, neque gratia, sed natura; secundum humanitatem dicitur homo adoptatus, cuius gloriam quesivit qui est ab illo unicus natus». Beatus quoque Leo papa in suis dogmatibus dicit: «Totus in suis, totus in nostris et secundum divinitatem coruscavit miraculis, et secundum humanitatem carnis subiacuit iniuriis». Ecce si ita est totus in suis, procul dubio totus est et in nostris praeter peccatum quod non fecit. Ipse Dominus et Redemptor secundum divinitatem dicit: «Ego et Pater unum sumus», secundum humanitatem dicit: «Pater maior me est». [...] Inde quedam de illo in scripturis secundum formam Dei, quedam secundum formam servi secuntur. [...]

Homines autem minus intellegentes quid pro quid dicatur, ea quae propter formam servi dicta sunt, volunt transferre ad formam Dei; et rursus ea, quae dicta sunt, ut ad se invicem personae referantur, volunt nomina esse naturae atque substantiae, et faciunt errorem in fide. Sic autem Dei filio coniuncta est humana natura, ut ex duabus substantiis fieret una persona. Solus igitur homo pertulit crucem, sed propter unitatem personae et Deus dicitur pertulisse. Hinc est, quod

adozione: e tu neghi che il figlio di Dio, della stirpe di Abramo e di Iesse, come la gloriosa vergine di Dio, la figlia di Gioacchino, figlia adottiva nata da un figlio adottivo, non possa aver ricevuto la carne in modo da essere un figlio adottivo? Così infatti ho sentito con le mie orecchie sostenere, da parte di uno scellerato prete che seguiva la dottrina dello scellerato Beato, quando diceva: «Gesù Cristo, assumendo la carne nelle viscere della madre, non la traeva dalle viscere materne, ma creava per sé una nuova carne».

Incominciamo allora a presentare le testimonianze dei santi venerabili Padri circa l'adozione del figlio di Dio secondo l'umanità, non certo secondo la divinità[7]. [...] Anche sant'Agostino dice: «Secondo la divinità il figlio di Dio è generato dal Padre prima dei tempi, non per adozione ma per nascita, e non per grazia ma per natura; secondo l'umanità è un uomo adottato, e la sua gloria l'ha ottenuta colui che è l'unico nato da lui»[8]. Anche san Leone papa dice nelle sue opere dottrinali: «Interamente nelle sue cose, interamente nelle nostre, secondo la divinità splendette per i miracoli, secondo l'umanità fu sottomesso agli oltraggi della carne»[9]. Ecco, se dunque egli è interamente nelle sue cose, senza dubbio è interamente anche nelle nostre, eccetto il peccato, che non commise. Lo stesso Signore e Redentore secondo la divinità dichiara: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (*Ev. Io.* 10, 30), e secondo l'umanità: «Il Padre è maggiore di me» (*Ev. Io.* 14, 28). [...] Per questo nella Bibbia alcuni passi si riferiscono a lui secondo la forma di Dio, altri secondo la forma del servo. [...]

Ma alcuni uomini, che non sono molto in grado di capire che cosa viene detto in relazione a questo problema, vogliono riferire alla forma di Dio ciò che è detto della forma del servo; ed ancora, ciò che è detto circa la persona e i suoi rapporti, vogliono che siano termini che si riferiscano alla natura e alla sostanza, e compiono così un errore di fede. La natura umana è infatti congiunta al figlio di Dio in modo tale che da due sostanze si ha una sola persona. Soltanto l'uomo pertanto portò la croce, ma a causa dell'unità della persona si dice che anche Dio l'abbia portata. Di qui

scribitur: «Si enim cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent».

Filium ergo Dei crucifixum fatemur, non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate humanitatis; non ex suae naturae permansione, sed ex nostra susceptione. Nam et propheta dicit: «Miserere, Domine, plebi tuae, super quam invocatum est nomen tuum et Israel quem coaequasti primogenito tuo». Aequalitas ista non est in divinitate, sed in sola humanitate et in carnis adoptione, quam accepit de virgine, ipse unus idemque Deus et homo in duabus naturis et una persona salva divinitate exitium sustulit mortis. Ipse secundum deitatem suam dicit: «Potestatem habeo ponendi animam, et potestatem habeo iterum sumendi eam». Ipse secundum humanitatem dicit: «Pater mi, in manus tuas commendo spiritum meum». Ipse Deus Dei filius secundum humanitatem dicit: «Deus, Deus meus, quare me dereliquisti?». «Et transeat a me calix iste, non sicut ego volo, sed sicut tu vis». [...] Ecce si secundum humanitatem filius est David, sine dubio de adoptivo et servo Dei Patris et ipsius Filii et Spiritus sancti adoptivus secundum humanitatem et servus esse creditur. Adoptivum dicimus in sola forma servitutis humanae, non in gloria vel substantia divinae naturae.

Iterum testimonia sanctorum patrum venerabilium Toleto deservientium in missarum oraculis edita sic dicunt. [...] In missa de ascensione Domini: «Hodie Salvator noster per adoptionem carnis sedem repetiit deitatis, hodie hominem suum intulit Patri, quem obtulit passioni, hunc exaltans in caelis, quem humiliaverat in infernis, his visurus gloriam, qui viderat sepulturam». [...]

Idcirco ve tibi Austria, altera Alexandria, quae novum Arrium, id est Albinum, genuisti tempore gloriosi principis ad evertendam et obscurandam fidem catholicam. [...]

viene ciò che è scritto: «Se infatti lo avessero conosciuto, mai avrebbero crocifisso il Signore della gloria» (*1 Ep. Cor.* 2, 8).

Crediamo dunque che il figlio di Dio è stato crocifisso, non per la forza della divinità, ma per l'infermità dell'umanità; non per il permanere della sua natura, ma per l'assunzione della nostra. Infatti anche il profeta dice: «Abbi pietà, Signore, del tuo popolo, sopra il quale è stato invocato il tuo nome e Israele che hai reso uguale al tuo primogenito» (*Sir.* 36, 14). Questa eguaglianza non è nella divinità, ma nella sola umanità, e nell'adozione della carne, che ricevette dalla vergine, l'unico e lo stesso Dio e uomo in due nature e in una persona soffrì la morte senza intaccare la divinità. E lui stesso dice, secondo la sua divinità: «Ho il potere di dare la vita e ho anche il potere di riprenderla» (*Ev. Io.* 10, 18). Ma sempre lui, secondo l'umanità, dice: «Padre mio, nelle tue mani affido il mio spirito» (*Ev. Luc.* 23, 46). È lo stesso Dio, figlio di Dio, a dire secondo la sua umanità: «Dio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Ev. Matth.* 27, 46). «E passi da me questo calice, non come io voglio ma come tu vuoi» (*Ev. Matth.* 26, 39). [...] Ecco, se secondo l'umanità egli è figlio di Davide, si dovrà credere che egli sia figlio adottivo secondo l'umanità, e servo, provenendo da uno che senza dubbio è figlio adottivo, e servo di Dio Padre e del Figlio stesso e dello Spirito santo. Diciamo adottivo nella sola forma della servitù umana, non nella gloria e nella sostanza della natura divina.

E ancora, le testimonianze dei venerabili santi Padri di Toledo[10], edite nei formulari delle messe, dicono così. [...] Ancora nella messa per l'Ascensione del Signore: «Oggi chi ci ha salvato mediante l'adozione della carne, è rientrato nella sede della divinità, oggi ha portato al Padre il suo uomo, che offrì a Dio nella passione, esaltando nei cieli colui che aveva umiliato nell'inferno, chi aveva visto la sepoltura sta ora per vedere la gloria». [...]

Per tutte queste cose sta' ben attenta, o Austrasia[11], seconda Alessandria, che hai generato Alcuino, il nuovo Ario, nel tempo di un re pieno di gloria, con il rischio che la fede cattolica sia sradicata e dimenticata. [...]

Giovanni Scoto l'Eriugena

Nato in Irlanda all'inizio del nono secolo e venuto sul continente probabilmente quando la sua formazione era già in gran parte compiuta, Giovanni Scoto (e Scoto significa irlandese, come nato in Irlanda significa Eriugena, titolo che pleonasticamente viene aggiunto al suo nome) era attivo alla corte di Carlo il Calvo verso l'851 e aveva già acquistato una certa fama se il re affidò anche a lui, assieme a Incmaro di Reims e Pardulo di Laon, il compito di contrastare le tesi sulla predestinazione presentate da Godescalco di Orbais e ritenute eterodosse. A questa opera dell'Eriugena, il *de divina praedestinatione*, ne seguirono altre numerose, e rapidamente egli ebbe un posto di grande rilievo tra gli intellettuali e i teologi della terza generazione carolingia. Della sua attività nella scuola sono testimonianza le *Adnotationes* al testo del *de nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella (scritte verso l'860), spesso di grande interesse per il confronto con l'eredità pagana. Soprattutto significativa è la sua attività di traduttore dal greco, che gli permise di arricchire la propria cultura con la tradizione cristiana orientale: tradusse il *de hominis opificio* di Gregorio di Nissa (secolo quarto), Dionigi pseudo-Areopagita (secoli quinto/sesto) e gli *Ambigua* e più tardi anche le *Quaestiones ad Thalassium* di Massimo il Confessore (580-662). La sua opera di maggiore impegno e di grande rilievo speculativo è il *de divisione naturae* o *Periphyseon*, la cui stesura l'occupò a più riprese, con correzioni, aggiunte e ripensamenti. Non molto prima della morte, sopravvenuta poco dopo l'870, scrisse un commento sul Vangelo di Giovanni e un'omelia sul prologo dello stesso Vangelo.

Soprattutto in questi due testi esegetici e nel *Periphyseon* Giovanni Scoto svolge la sua cristologia, anche se non è facile individuare con sicurezza il ruolo di Cristo nel suo sistema speculativo. Questo rinvia alla tradizione platonica, che egli desume da Agostino (il maestro fondamentale della cultura carolingia) e dai greci, soprattutto da Dionigi, oltre e forse più che da Massimo. Per il Medioevo, il Dionigi che con pochissimi altri aveva seguito l'apostolo Paolo, convertendosi

a Cristo dopo il discorso dell'Areopago ateniese (cfr. *Act. Ap.* 17, 34), era da identificarsi con lo scrittore greco, vissuto probabilmente attorno al 500, autore di una celebre opera teologica in cui l'intenzione mistica aveva trovato una sua mediazione culturale nel pensiero neoplatonico (in particolare di Proclo). La convinzione che Dionigi fosse un Padre delle origini cristiane dava ai suoi lavori una grandissima autorità. L'eredità neoplatonica esigeva, nell'interpretazione di Dionigi, di sottolineare l'unità divina, poiché è all'Uno che sale il contemplativo; e Cristo è sì pienamente Dio e veramente uomo (Dionigi parla di «umanazione» del Verbo), ma l'incarnazione è vista soprattutto come il processo per cui l'Uno si diffonde per riportare il molteplice all'unità di sé stesso. Questo processo è ternario: soprattutto nel senso della struttura triadica neoplatonica, con gli ordini gerarchici strettamente connessi l'uno all'altro, piuttosto che pienamente trinitaria.

In Giovanni Scoto è invece chiaramente presente e operante la convinzione trinitaria, e il suo dionisismo è fortemente limitato da un'interpretazione teocentrica delle idee platoniche che è di sapore agostiniano, in cui il Verbo, il Verbo incarnato, il Cristo, ha un suo ruolo. Il mondo, tutto il creato, razionale e non-razionale, visibile e invisibile, corporeo e incorporeo, preesiste «al di sopra di ogni tempo e di ogni spazio» nel Verbo. Ma tutte le cose, in quanto create, sono una sola cosa nell'uomo. Non solo tutte le cose sono una sola cosa in Dio, sono Dio in Dio, ma nell'uomo *omnis creatura adunatur*, tutta la creazione ha la sua unità.

Queste componenti cosmologiche e antropologiche permettono a Giovanni di dare a Cristo il ruolo di vero mediatore: il Verbo che si incarna (anche egli usa il termine «umanazione») assume pienamente l'umanità, e dunque quella centralità cosmica che è insita nell'uomo e che per altro preesiste in lui come Verbo. Il Verbo è la *sapientia creatrix*, e il Cristo, in cui *sapientia creatrix* e *sapientia creata* sono una sola cosa, è la *plenitudo deificationis*, mediante la quale uomo e Dio sono riuniti in una sola sostanza: il primo movimento corrisponde all'uscita da Dio, il secondo al ritorno in Dio. Questo ritorno è per tutta l'umanità, il ritorno, platonicamente, nella propria causa; ma per gli eletti è un ritorno che implica una trasformazione, quella appunto della *deificatio* (termine poco usato nella teologia latina). Cristo è al centro del movimento.

A questo proposito il ruolo di Cristo non è sempre chiaro nell'Eriugena. Talvolta in lui prevale l'eredità dionisiana per cui non si ha conoscenza e visione di Dio se non con la mediazione delle creature; la teofania, la manifestazione di Dio, non instaura mai un rapporto immediato tra divinità e umanità. In altri passi più che la differenza tra Dio e l'uomo, e il margine della loro non-compenetrazione, Giovanni Scoto sottolinea la somiglianza tra divino e umano. Centrale è

il rapporto che il cristiano e l'uomo ha con Cristo: la deificazione è una *confilietas* (che sta per l'*adoptio filiorum* con cui la volgata traduce υἱοθεσία di *Ep. Gal.* 4, 5), un rapporto di eguaglianza rispetto al Padre, il dono all'uomo della medesima condizione che ha nella Trinità il Figlio.

In questo senso la cristologia, e l'intero sistema speculativo di Giovanni, presenta uno straordinario valore mistico: tutto il suo pensiero, anche se non usa il linguaggio dell'esperienza, è infatti orientato a descrivere il ritorno dell'umanità per Cristo in Dio; egli vede dunque il ruolo di Cristo come mediatore, ma soprattutto come redentore cosmico.

L'Eriugena ha tentato una teologia e una cristologia che tenessero conto non solo della tradizione latina ma anche di quella greca, poco prima che la Chiesa di Roma e le Chiese orientali si dividessero, come succederà pochi anni dopo, di fatto, attorno al caso del patriarca Fozio e come poi verrà sancito dallo scisma intorno alla metà dell'undicesimo secolo. Vissuto alla corte di Carlo il Calvo, che diventerà più tardi imperatore, in condizioni di grave difficoltà per l'eredità di Carlo Magno, con i territori del ricostruito impero divisi tra fratelli e congiunti spesso in lite o guerra tra loro, la teologia fortemente unitaria di Giovanni Scoto può svolgersi ad un livello quasi esclusivamente spirituale, nella linea di Gregorio Magno. Il Cristo è innanzitutto il Verbo, la persona divina che salva l'uomo e nell'uomo il mondo che vi è riassunto; l'umanità di Cristo, la natura stessa del corpo glorioso non è propriamente affrontata da Giovanni; la perfezione di Cristo come uomo non è mai messa in dubbio. In Gregorio questo limite si manifestava con il primato ideologico del monachesimo e della contemplazione, e cercava un equilibrio abbinando al monachesimo la predicazione missionaria e alla contemplazione l'azione; invece nell'Eriugena la centralità cosmica e antropologica di Cristo, pur tutta di natura intellettuale, riesce a delineare una condizione di perfezione umana, la divinizzazione dell'uomo, non più solo legata al problema della redenzione dal peccato, ma anche come un momento del ritorno dell'umanità al Padre. In questo senso Giovanni Scoto apre una prospettiva cristologica prima ignota all'Occidente.

Di Giovanni Scoto diamo qui alcuni passi tratti dal *Periphyseon* (due brevi excerpta dai libri terzo e quarto e una più larga scelta, anche se minima rispetto al tutto, dal libro quinto) e la parte finale dell'*Omelia sul prologo del Vangelo di Giovanni*.

Bibliografia: la migliore monografia su Giovanni Scoto è sempre quella di M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933; si veda ora anche la voce di R. Roques, in *Dictionnaire de spiritualité* VIII, Paris 1973, coll. 735-61.

Sulla cristologia, e in genere sui problemi teologici connessi, si può anche vedere (in ordine cronologico):

T. Gregory, *Note sulla dottrina delle "teofanie" in Giovanni Scoto Eriugena*, «Studi medievali» 4 (1963), pp. 75-91;
W. Beierwaltes, *Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena*, «Philosophisches Jahrbuch» 73 (1966), pp. 264-84;
B. Stock, *The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, «Studi medievali» 8 (1967), pp. 1-57;
G.A. Piemonte, *Notas sobre la "creatio de nihilo" en Juan Escoto Eriugena*, «Sapientia» 23 (1968), pp. 38-59, 115-32;
K. Flasch, «Zur Rehabilitierung der Relation. Die Theorie der Beziehung bei Johannes Eriugena», in *Philosophie als Beziehungswissenschaft. Festschrift für Julius Schaaf* I, Frankfurt a.M. 1971, pp. 5-25;
T. Gregory, *L'escatologia di Giovanni Scoto*, «Studi medievali» 16 (1975), pp. 497-535, poi in *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Paris 1977, pp. 377-92;
R. McGinn, *Negative Theology in John the Scot*, «Studia patristica» 13 (1975), pp. 232-8;
R. Roques, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Roma 1975 (Lessico intellettuale europeo, 9);
W. Beierwaltes, *Negati affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena*, «Philosophisches Jahrbuch» 83 (1976), pp. 237-65;
R. McGinn, «The Negative Element in the Anthropology of John the Scot», in *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie...*, pp. 315-25;
J. Moreau, «Le Verbe et la création selon s. Augustin et Jean Scot Erigène», ibid., pp. 201-9;
M. Cristiani, *Dall'"unanimitas" all'"universitas". Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX*, Roma 1978;
S. Gersch, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978;
D.F. Duclow, *Dialectic and Christology in Eriugena's Periphyseon*, «Dionysius» 4 (1980), pp. 99-117;
M. Colish, *John the Scot's Christology and Soteriology in relation to his Greek Sources*, «Downside Review» 100 (1982), pp. 138-51;
G. Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Einführung zu Periphyseon*, Münster i.W. 1982;
P.A. Dietrich - D.F. Duclow, «Virgins in Paradise: deification and exegesis in "Periphyseon V"», in *Jean Scot écrivain*, Montréal-Paris 1986, pp. 29-49.

Su Giovanni Scoto si potranno vedere gli atti dei congressi organizzati dalla «Society for the Promotion of Eriugenian Studies» (S.P.E.S.):

The Mind of Eriugena, a cura di J.J. O'Meara e L. Bieler, Dublin 1973;
Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie, a cura di R. Roques, Paris 1977;
Eriugena. Studien zu seinen Quellen, a cura di W. Beierwaltes, Heidelberg 1980;
Jean Scot écrivain, a cura di G.-H. Allard, Montréal-Paris 1986;

Eriugena redivivus, a cura di W. Beierwaltes, Heidelberg 1987;
Giovanni Scoto nel suo tempo: l'organizzazione del sapere in età carolingia, a cura di C. Leonardi e E. Menestò, Todi 1989 (in corso di stampa).

Una *Bibliography of Publications in the Field of Eriugenian Studies 1800-1975*, curata da M. Brennan, si trova in «Studi medievali» 18 (1977), pp. 401-47.

3, 9. *Magister*: Rationes omnium rerum, dum in ipsa natura Verbi, quae superessentialis est, intelliguntur, aeternas esse arbitror. Quicquid enim in Deo Verbo substantialiter est, quoniam non aliud praeter ipsum Verbum est, aeternum esse necesse est. Ac per hoc conficitur, et ipsum Verbum, et multiplicem totius universitatis conditae principalissimamque rationem id ipsum esse. Possumus etiam sic dicere: simplex et multiplex rerum omnium principalissima ratio Deus Verbum est. Nam a Graecis λόγος vocatur, hoc est, Verbum, vel ratio, vel causa. Inde, quod in graeco evangelio scribitur: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος potest interpretari: «In principio erat Verbum», vel in principio erat ratio, vel in principio erat causa. Quodcumque enim horum quis dixerit, a veritate non deviabit. Nam unigenitus Dei filius et Verbum est, et ratio, et causa. Verbum quidem, quia per ipsum Deus Pater dixit fieri omnia, immo etiam ipse est Patris dicere, et dictio, et sermo; sicut ipse ait in evangelio: «Et sermo, quem locutus sum vobis, non est meus, sed ipsius, qui misit me». Tamquam diceret aperte: «Ego, qui sum sermo Patris, qui locutus sum vobis, non sum meus, sed loquentis in me Patris, et ex secretis substantiae suae sinibus me gignentis, et omnia per me, hoc est, gignendo me facientis». Ratio vero, quoniam ipse est omnium visibilium et invisibilium principale exemplar, ideoque

Sulla natura[1]

3, 9. *Maestro*: Ritengo che le ragioni di tutte le cose, dal momento che sono concepite nella stessa natura del Verbo, che è superessenziale, siano eterne. Qualunque cosa infatti sia sostanzialmente nel Verbo divino, poiché non è altro che lo stesso Verbo, deve necessariamente essere eterna. Ne segue perciò che lo stesso Verbo e la molteplice e primissima ragione di tutto il creato siano una sola identica cosa. Possiamo anche dire così: la semplice e molteplice primissima ragione di tutte le cose è il Verbo divino. È chiamato infatti dai greci λόγος, cioè Verbo o ragione o causa. Perciò l'espressione greca del Vangelo: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος può essere tradotta: «In principio erat Verbum» (*Ev. Io.* 1, 1) ovvero in principio era la ragione o in principio era la causa. Chi userà una o l'altra di queste espressioni, non si allontanerà dalla verità, poiché l'unigenito figlio di Dio (cfr. *Ev. Io.* 1, 18) è Verbo, ragione e causa. È Verbo, perché Dio Padre disse che per mezzo di lui tutte le cose sono fatte, anzi proprio lui è il dire del Padre, il suo mezzo di espressione, la sua parola; come egli stesso dice nel Vangelo: «E la parola, che io ho detto a voi, non è mia, ma dello stesso che mi ha mandato» (*Ev. Io.* 14, 24), come se dicesse apertamente: «Io, che sono la parola del Padre, che ho parlato a voi, non sono mio, ma del Padre che parla in me e che mi genera dal grembo segreto della sua sostanza e produce tutte le cose per mezzo mio, cioè generandomi». È ragione, perché egli stesso è il modello primo di tutte le cose visibili ed invisibili, e per questo è

a Graecis ἰδέα, id est species vel forma dicitur. In ipso enim Pater omnia, quae voluit fieri, priusquam fierent, vidit facienda. Causa quoque est, quoniam occasiones omnium aeternaliter et incommutabiliter in ipso subsistunt. Quoniam igitur Dei filius et Verbum, et ratio, et causa est, non incongruum dicere, simplex et in se infinite multiplex creatrix universitatis conditae ratio et causa Dei Verbum est. Ac sic recurreret, Dei Verbum est simplex, et in se infinite multiplex creatrix universitatis conditae, et ratio, et causa. Simplex quidem, quia rerum omnium universitas in ipso unum individuum et inseparabile est; vel certe individua et inseparabilis unitas omnium Dei Verbum est, quoniam ipsum omnia est. Multiplex vero non immerito intelligitur esse, quoniam per omnia in infinitum diffunditur, et ipsa diffusio subsistentia omnium est. «Attingit enim a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.» Item in psalmo: «Velociter currit sermo eius». Sermonem dicit propheta Verbum Patris, quod velociter currit per omnia, ut omnia sint. Ipsius enim cursus per omnia multiplex et infinita omnium subsistentia est. Hinc sanctus Dionysius in capitulo de perfecto et uno: «Perfectum quidem est», inquit, «non solum, ut per se ipsum perfectum secundum seipsum a seipso uniformiter segregatum, et totum per totum et perfectissimum, sed et plusquam perfectum, secundum omnium excellentiam, et omnem quidem multitudinem terminans; omni vero summitati superexpansum, et a nullo locatum aut comprehensum, sed extentum in omnia simul, et super omnia non deficientibus augmentis et infinitis operationibus. Perfecium iterum dicitur et velut non auctum et semper perfectum et ut indiminutum, ut omnia in se ipso superans et supermanans secundum unam et incessabilem per se superplenam et non minoratam largitatem». Manet ergo in se ipso universaliter et simpliciter, quoniam in ipso unum sunt omnia. Attingit autem a fine usque ad finem, et veloci-

detto dai greci ἰδέα, cioè specie o forma. Infatti il Padre vide in lui che tutte le cose che voleva che accadessero dovevano accadere prima che accadessero. È anche causa, perché le ragioni di tutte le cose sussistono in lui eternamente e incommutabilmente. Poiché dunque il figlio di Dio è Verbo, ragione e causa, non è incongruo affermare che la ragione e la causa, semplice e in sé infinitamente molteplice, creatrice dell'universo, è il Verbo di Dio. E all'inverso, il Verbo di Dio è la semplice e in sé infinitamente molteplice ragione e causa creatrice dell'universo. Semplice, perché l'universo è in lui una sola cosa indivisibile e inseparabile; o piuttosto la indivisibile e inseparabile unità di tutte le cose è il Verbo di Dio, perché esso è tutte le cose. Non senza motivo si ritiene però che sia molteplice, giacché si diffonde all'infinito attraverso tutte le cose e la stessa diffusione è la sussistenza di tutte le cose. «Si estende infatti da un capo all'altro con forza, ed ordina amabilmente tutte le cose» (*Sap.* 8, 1). E così pure nel Salmo: «Corre velocemente la sua parola» (*Ps.* 147, 15). Il profeta chiama «parola» il Verbo del Padre, che corre velocemente attraverso tutte le cose, affinché tutte le cose siano. La sua corsa attraverso tutte le cose è infatti la molteplice e infinita sussistenza di tutte le cose. Per questo san Dionigi nel capitolo sul perfetto e l'uno dice: «La cosa perfetta è non solo perfetta per sé stessa, secondo sé stessa, uniformemente isolata da sé stessa, e tutta in tutto, e perfettissima, ma anche più che perfetta, in quanto supera tutte le cose più eccelse e, sebbene circoscriva ogni moltitudine, tuttavia è estesa sopra ogni sommità e non è collocata o inclusa in nessun luogo, ma è diffusa in tutte le cose insieme e sopra tutte le cose, e cresce costantemente e compie infinite operazioni. È detta perfetta perché è sempre perfetta, senza aumenti né diminuzioni, superando in sé stessa tutte le cose e diffondendosi grazie ad una ricchezza per sé stessa inesauribile, straripante e non soggetta a diminuzioni»[2]. Il Verbo rimane perciò in sé stesso universalmente e semplicemente, perché in lui tutte le cose sono una sola. Procede però da un capo all'altro e corre velocemente attraverso tutte le cose, cioè

ter currit per omnia, hoc est sine mora facit omnia, et fit in omnibus omnia, et dum in seipso unum perfectum et plusquam perfectum et ab omnibus segregatum subsistit, extendit se in omnia, et ipsa extensio est omnia. Hoc etiam nomine ipsius caelestis essentiae, quod est Cherubim, significari videtur. Siquidem Cherubim «fusio sapientiae» interpretatur, ut sapientes Hebraeorum tradiderunt. Ubi subtilissime intelligendum, quod fusio sapientiae, vel extensio, vel cursus, vel quoquo alio modo infinita Verbi multiplicatio dicatur, non quasi in ea, quae prius erant, quam funderetur vel extenderetur vel curreret Verbum Patris et sapientia, sed ipsius fusio, vel extensio, vel cursus praecedit omnia, et causa existentiae omnium est, et omnia. [...]

4, 3. *Magister*: Dixit quoque Deus: «Producat terra animam viventem in genere suo, iumenta, et reptilia, et bestias terrae secundum species suas» et cetera. «Producat», inquit, «terra animam viventem», ac si aperte diceret: «Producat terra animal vivens». Ille siquidem tropus, qui dicitur συνεκδοχή, hoc est conceptio, in divinis eloquiis usitatissimus est. Quae forma locutionis totum a parte, et partem a toto concipit. Solet itaque sacra scriptura totum animal animae solummodo vocabulo significare. In Actis apostolorum: «Eramus», inquit, «in navi ducentae septuaginta animae»; siquidem animae non erant sine corporibus. Item in Genesi: «Omnes animae domus Jacob, quae ingressa est in Aegyptum, fuere septuaginta». In evangelio ex carne totus homo vocatur: «Et Verbum caro factum est», hoc est Verbum factum est totus homo, carne, anima, menteque subsistens. Et alibi: «Spiritus quidem promptus est, caro vero infirma», carnis vocabulo totam suam humanitatem significans, spiritu vero sanctum Spiritum, promptum quidem et corroborantem se ad redemptionem humani

fa tutte le cose senza indugio e diventa tutte le cose in tutte; e poiché sussiste in sé stesso uno, perfetto e più che perfetto e segregato da tutte le cose, si estende in tutte le cose e la stessa estensione è tutte le cose. Per questo sembra opportuno chiamarlo anche col nome della stessa essenza celeste, cioè Cherubino, dal momento che Cherubino significa «effusione della sapienza», come ci hanno tramandato i sapienti del popolo ebraico[3]. Dove si dovrà intendere con molta acutezza che l'effusione o l'estensione o la corsa della sapienza, o in qualunque altro modo sia definita la infinita moltiplicazione del Verbo, non sta ad indicare che il Verbo del Padre e la sapienza si è effusa o estesa o ha corso nelle cose che già esistevano, ma che la stessa effusione o estensione o corsa precede tutte le cose, è causa dell'esistenza di tutte le cose ed è tutte le cose. [...]

4, 3. *Maestro*: Dio disse anche: «Produca la terra anime viventi ciascuna nella propria specie, giumenti e rettili e bestie della terra, ciascuno secondo la propria specie» (*Gen.* 1, 24) e così via. Disse: «Produca la terra anime viventi», come se dicesse apertamente: «Produca la terra esseri viventi». Quella figura retorica, infatti, che è detta συνεκδοχή, cioè «concezione», è frequentissima nel linguaggio divino; e tale forma espressiva «concepisce» il tutto dalla parte, e la parte dal tutto. La sacra Scrittura suole pertanto designare l'essere animato solo col termine di anima. Negli Atti degli Apostoli si legge: «Eravamo duecentosettanta anime sulla nave» (*Act. Ap.* 27, 37); e certo le anime non erano senza i corpi. Ugualmente nel Genesi: «Tutte le anime della casa di Giacobbe che entrarono in Egitto furono settanta» (*Gen.* 46, 27). Nel Vangelo l'uomo nella sua interezza è indicato col termine «carne»: «E il Verbo si è fatto carne» (*Ev. Io.* 1, 14), cioè il Verbo si è fatto interamente uomo, consistente di carne, anima e spirito. E in un altro luogo: «Lo spirito è pronto, ma la carne è debole» (*Ev. Matth.* 26, 41; *Ev. Marc.* 14, 38); col termine carne si indica di Cristo tutta la sua umanità, e col termine spirito lo Spirito santo, che è pronto e si consolida nell'affrontare il travaglio della

generis in difficultate passionis. Quem Spiritum crucis patibulo fixus Patri commendavit dicens: «Pater, in manus tuas commendo spiritum meum». Ac si dixisset: «Spiritum a me et a te procedentem in manus tuas commendo, quoniam impassibilis est, donec solus carni compatiar, qui solus carnem accepi, et caro factus sum». Non quod et ipse passibilis sit secundum divinitatem, sed quod in eum humanitatis, quam solus assumpserat, passibilitas, et passio, et mors refertur, humanitatique, quam sibi in unitatem substantiae assumpserat, compassus est. Ideoque quia compassus non immerito dicitur, et vere dicitur passus. Non enim separata est in passione una substantia Verbi et hominis. [...]

4. *Magister*: [...] Idem alibi sub persona viri iuste viventis omnes iustos beatificans: «Qui erunt tamquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum», hoc est, tamquam Verbum, quod inhumanatum est, in fine omnium seculorum propter nos, in quos, sicut ait apostolus, «fines seculorum devenere»; pluraliter quidem unum omnium finem, Christum videlicet, nominans; ipse siquidem est «fines seculorum», qui universorum est consummatio; continuo subiunxit: «Non sic impii, non sic, sed tamquam pulvis, quem proiicit ventus a facie terrae», discretionem iusti iudicii ventum vocans, qua ille, cuius ventilabrum in manu sua, pulverem totius malitiae ex superficie terrae, hoc est ex substantiali pulchritudine naturae proiiciet. De hac terra in alio psalmo idem ait: «Exibit spiritus eius, et revertetur in terram suam». Cuius spiritus? Illius videlicet, qui fixus patibulo pro nobis «inclinato capite, tradidit spiritum». Quo exibit? Descendit ad inferna. Ad quid? Reducere inde humanam naturam, quae captiva illic detenta est; «captivam enim duxit captivitatem». Sed quoniam mors non poterat retinere captivum, quae non invenerat crimino-

passione per la redenzione del genere umano. E lo Spirito egli, inchiodato alla croce, rimise al Padre con queste parole: «Padre, nelle tue mani rimetto il mio spirito» (*Ev. Luc.* 23, 46; *Ps.* 30, 6), che era come se dicesse: «Poiché non è soggetto al dolore, rimetto nelle tue mani lo spirito, che procede da me e da te[4], in modo da soffrire io solo nella carne, io che solo ho assunto la carne e carne sono diventato». Non perché egli sia soggetto al dolore in quanto Dio, ma perché in lui si riuniscono il dolore, la passione e la morte dell'umanità, che egli solo aveva assunto, e perché egli ha di fatto sofferto insieme con l'umanità, che aveva accolto nell'unità della sua sostanza. E dal momento che si può giustamente dire che egli ha sofferto insieme con l'umanità, si dice anche a ragione che egli ha sofferto: nella passione non è infatti separata l'unica sostanza del Verbo e dell'uomo. [...]

4. *Maestro*: [...] Ancora il salmista, in un altro luogo, glorifica tutti i giusti nella persona dell'uomo che vive secondo giustizia: «Essi saranno come un albero piantato lungo il corso delle acque» (*Ps.* 1, 3), cioè come il Verbo che alla fine di tutti i secoli si è fatto carne per noi; e su noi, come dice l'apostolo, «i tempi sono giunti alla fine» (*1 Ep. Cor.* 10, 11), chiamando al plurale la sola fine di tutte le cose, cioè Cristo, poiché questi è «fine dei tempi», è il compimento di tutte le cose. Subito dopo aggiunse: «Non così gli empi, non così; ma essi sono come polvere, che il vento caccia dalla terra» (*Ps.* 1, 4), chiamando vento il discernimento del retto giudizio, e con esso chi ha in mano il ventilabro caccerà la polvere di tutta la malvagità dalla superficie della terra, cioè dalla sostanziale bellezza della natura. Di questa terra in un altro Salmo il medesimo dice: «Uscirà il suo spirito e tornerà nella sua terra» (*Ps.* 145, 4). Lo spirito di chi? Certamente di colui che, crocifisso per noi, «reclinato il capo, rese lo spirito» (*Ev. Io.* 19, 30). Dove andrà poi? È disceso negli Inferi. A quale fine? Per strappare di lì la natura umana, che vi è tenuta prigioniera: infatti «ha fatto prigioniera la prigionia» (*Ep. Eph.* 4, 8; *Ps.* 67, 19). Ma poiché la morte non poteva trattenerlo prigioniero non aven-

sum, revertitur in terram suam, in naturam suam, quam fecit et redemit et accepit, in corpus immortale, in pristinum naturae humanae statum, insuper etiam in gloriam resurrectionis. Et ut cognoscas eum, qui pollicitus est, spiritum suum solum exiturum non solum, sed cum tota humana natura reversurum, audi ipsum dicentem: «Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet. Si autem mortuum fuerit, multum fructum fert». «Emittes», inquit, «spiritum tuum, et renovabis faciem terrae», hoc est restitues integritatem naturae; sive de anima Christi spiritum quis intelligat, quae «inclinato capite», compatiente videlicet eius deitate, pro salute mundi tradita est, et exivit, et reversa est in illam naturam, quam legatione sua redemit, emissa quoque est, ut restauraret pulchritudinem naturae, quae in primo homine deleta est; sive de Spiritu sancto, qui est spiritus Christi, qui humiliato capite, quod est Christus, momentanea carnis morte traditus est universae creaturae, cuius primogenitus est ipse, cuius spiritus est. Exibit et revertetur in «terram suam», hoc est, in illam naturam, quam propter peccatum primi hominis deseruerat; «sua» erat, priusquam peccantem relinqueret, sed propter eum, cuius spiritus est, et qui pro ea passus est, in eam revertitur, et amplius resurrectionis tempore revertetur, et mittetur, ut virtute ipsius universae naturae facies in pristinum decorem restituatur.

5, 25. *Magister*: [...] «Et Verbum caro factum est», hoc est Verbum homo factum est; carnem pro toto homine posuit, eo modo loquendi, quo totum a parte significatur. Itemque ipsum Verbum incarnatum de seipso praedicans: «Exivi», inquit, «a Patre, et veni in mundum, et iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem». Ac si aperte diceret: «Ego, qui secundum divinitatem aequalis sum Patri, unius eiusdemque essentiae, cuius et ipse est, existens, exivi ab illo, hoc est exi-

dolo trovato colpevole, egli fa ritorno nella sua terra, nella sua natura, che egli ha creato e redento e assunto, nel corpo immortale, nello stato originario della natura umana ed inoltre nella gloria della resurrezione. E affinché tu riconosca lui, che aveva promesso non solo di andarsene via con il suo spirito ma di tornare con tutta la natura umana, l'ho inteso dire: «Se il chicco di grano, cadendo sulla terra, non muore resta solo. Se invece muore, dà molto frutto» (*Ev. Io.* 12, 24). «Emetterai», disse, «il tuo spirito e rinnoverai la faccia della terra» (*Ps.* 103, 30), cioè restituirai la sua integrità alla natura; dove si può anche ritenere che «spirito» indichi l'anima di Cristo, la quale, «reclinato il capo» (*Ev. Io.* 19, 30), cioè mentre la sua divinità soffriva, fu offerta per la salvezza del mondo, e se ne andò via, e fece ritorno in quella natura che aveva redento con la sua missione; e fu anche emessa perché ripristinasse la bellezza della natura, che era stata distrutta nel primo uomo; oppure si può ritenere che «spirito» significhi «Spirito santo», che è lo spirito di Cristo, e lo spirito, col capo umiliato, che è Cristo, fu offerto con la momentanea morte della carne all'intera creazione, e di essa il primogenito è lui stesso, del quale è appunto lo spirito. Uscirà e tornerà «nella sua terra» (*Ps.* 145, 4), cioè in quella natura che aveva abbandonato per il peccato del primo uomo; era «sua», prima che lasciasse il peccatore, ma per amore di colui, del quale è lo spirito e che per essa soffrì, ritorna in essa, e tornerà ancor più nel momento della resurrezione, e sarà inviato affinché con la sua potenza il volto di tutto il creato sia restituito all'antica bellezza.

5, 25. *Maestro*: [...] «E il Verbo si è fatto carne» (*Ev. Io.* 1, 14), cioè il Verbo si è fatto uomo; si trova scritto carne per indicare tutto l'uomo, secondo l'uso di designare il tutto con la parte. E analogamente lo stesso Verbo incarnato dice di sé stesso: «Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo e di nuovo lascio il mondo e torno al Padre» (*Ev. Io.* 16, 28). Che era come se dicesse apertamente: «Io, che secondo la divinità sono uguale al Padre, della sola e identica sostanza di lui, sono uscito da lui, cioè mi so-

nanivi meipsum, formam servi accipiens, caro videlicet factus sum, totamque humanam naturam accepi, et iterum relinquo mundum et vado ad Patrem, hoc est, servilem formam, totamque humanam naturam, corpus videlicet et animam et intellectum, et universaliter omne, quod ex ipsa creatura, quae constat ex visibili et intelligibili existentia, sumpsi, ultra omnem mundum in deitatem meam convertens, salva naturarum, ex quibus subsisto, ratione manente, super omnia, quae sunt et quae non sunt, exalto». Exivit igitur a Patre, et venit in mundum, humanam videlicet naturam accepit, in qua totus mundus subsistit; nihil enim in mundo est, quod non in humana natura comprehendatur: et iterum reliquit mundum, et ivit ad Patrem, hoc est, humanam quam acceperat naturam super omnia visibilia et invisibilia, super omnes virtutes caelestes, super omne quod dicitur et intelligitur, suae deitati, quae Patri aequalis est, adunans sublimavit. Quamquam enim totam humanam naturam, quam totam accepit, totam in seipso et in toto humano genere totam salvavit, quosdam quidem in pristinum naturae statum restituens, quosdam vero per excellentiam ultra naturam deificans: in nullo tamen nisi in ipso solo humanitas deitati in unitatem substantiae adunata est, et in ipsam deitatem mutata omnia transcendit. Hoc enim proprium caput ecclesiae sibi ipsi reservavit, ut non solum eius humanitas particeps deitatis, verum etiam ipsa deitas, postquam ascendit ad Patrem, fieret; in quam altitudinem nullus praeter ipsum ascendit, nec ascensurus est. Et hoc est, quod alibi aperte de seipso dicit: «Nemo ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit, filius hominis, qui est in caelo». Ac si manifeste diceret: «Nemo ascendit in Patrem, nisi qui ex Patre descendit, et dum a Patre descendit, Patrem non deseruit; qui semper in Patre est, quoniam Pater in illo inseparabiliter, et ille in Patre semper est». «Ego», enim ait, «et Pater unum sumus.» In quam unitatem solus ille suam humanitatem subvexit, ceteros autem, quos deificat, sola participa-

no spogliato di me stesso assumendo la forma del servo (cfr. *Ep. Phil.* 2, 6-7), cioè mi sono fatto carne e ho assunto tutta la natura umana, e di nuovo lascio il mondo e torno al Padre, cioè innalzo sopra tutte le cose, che sono e che non sono, la forma servile e tutta la natura umana, cioè il corpo, l'anima e lo spirito, e universalmente tutto ciò che ho assunto dalla creatura medesima, che consiste di esistenza visibile e spirituale, trasformandolo al di là di ogni cosa del mondo nella mia divinità[5], senza però mutare il rapporto delle nature di cui sono costituito». Uscì dunque dal Padre e venne nel mondo, cioè assunse la natura umana in cui sussiste tutto il mondo; non c'è nulla infatti nel mondo che non sia compreso nella natura umana. E di nuovo lasciò il mondo e andò dal Padre, cioè innalzò la natura umana, che aveva assunto, sopra tutte le cose visibili ed invisibili, sopra tutte le forze celesti, sopra tutto ciò che si dice e si comprende, unendola alla sua divinità, che è pari al Padre. Benché infatti tutta la natura umana, che aveva assunto nella sua interezza, egli abbia salvato, tutta in sé stesso e tutta in tutto il genere umano, restituendo alcuni al primitivo stato di natura, deificando altri oltre la natura, tuttavia in nessuno, se non in lui solo, l'umanità fu associata alla divinità in unità di sostanza e, trasformata nella divinità stessa, andò oltre tutte le cose. Questo infatti il capo della Chiesa si è riservato come proprio: non solo la sua umanità diventa partecipe della divinità, ma, dopo essere asceso al Padre, essa diventa la stessa divinità[6]; e a questa altezza nessuno fuorché lui può salire né salirà. Ed è questo che in un altro luogo dice apertamente di sé stesso: «Nessuno ascende al cielo se non chi discende dal cielo, il figlio dell'uomo, che è in cielo» (*Ev. Io.* 3, 13), come se dicesse chiaramente: «Nessuno sale al Padre se non colui che è disceso dal Padre, ma, pur discendendo dal Padre, non lo ha abbandonato; e questi è sempre nel Padre, giacché il Padre è in lui inseparabilmente ed egli è sempre nel Padre». Dice infatti: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (*Ev. Io.* 10, 30). E a far parte di questa unità egli solo condusse la sua umanità e con la sola partecipazione del-

tione suae deitatis unumquemque secundum altitudinem propriae contemplationis post se constituit, ordinans in seipso, veluti in quadam domo, omnes, quos conformes sibi fieri elegit. Deus itaque Dei Verbum, in quo omnia facta sunt causaliter et subsistunt, secundum suam divinitatem descendit in causarum, quae in ipso subsistunt, effectus, in istum videlicet sensibilem mundum, humanam accipiens naturam, in qua omnis visibilis et invisibilis creatura continetur.

Discipulus: In hoc incunctanter catholica fides consentit. Ipsum namque Dei Verbum homo factum, postquam resurrexit a mortuis, suos discipulos erudiens dixit: «Praedicate evangelium omni creaturae», omnem creaturam appellans hominem. Non enim irrationabilibus animalibus, seu omnibus creaturis sensu carentibus, suum evangelium praedicari iussit, sed soli homini, in quo omnis natura creata continetur.

Magister: Omnis itaque creatura in homine est?

Discipulus: Hoc indubitanter fatendum.

Magister: Fateris ergo, Verbum Dei, in quo, et per quod, et ad quod facta sunt omnia, secundum suam divinitatem in effectus causarum descendisse secundum suam humanitatem?

Discipulus: Firmissime fateor.

Magister: Quare descendit?

Discipulus: Dic, quaeso.

Magister: Non aliam ob causam, ut opinor, nisi ut causarum, quas secundum suam divinitatem aeternaliter et incommutabiliter habet, secundum suam humanitatem effectus salvaret, inque suas causas revocaret, ut in ipsis ineffabili quadam adunatione, sicuti et ipsae causae, salvarentur. Ac si aperte diceret: «Si Dei sapientia in effectus causarum, quae in ea aeternaliter vivunt, non descenderet, causarum ratio periret: pereuntibus enim causarum effectibus nulla causa remaneret, sicut pereuntibus causis nulli remanerent effectus; haec

la sua divinità vi portò poi, dopo di sé, tutti gli altri, quelli che egli deifica, ognuno secondo l'altezza della propria contemplazione, ordinando in sé stesso, come in una casa, tutti coloro che scelse di rendere conformi a sé. È perciò Dio, il Verbo di Dio, in cui tutte le cose sono state fatte causalmente e in cui tutte sussistono, a discendere secondo la sua divinità negli effetti delle cause, che in lui sussistono, a discendere cioè in questo mondo sensibile assumendo la natura umana, in cui è contenuta ogni creatura visibile ed invisibile.

Discepolo: La fede cattolica concorda senza dubbio su questo, dal momento che lo stesso Verbo di Dio fattosi uomo, dopo essere risorto dai morti, istruì i suoi discepoli con queste parole: «Predicate il Vangelo ad ogni creatura» (*Ev. Marc.* 16, 15), chiamando «ogni creatura» l'uomo. Non ordinò infatti di predicare il suo Vangelo agli animali irrazionali o a tutte le creature prive di intelletto, ma all'uomo soltanto, in cui è contenuto tutto il creato.

Maestro: Dunque ogni creatura è nell'uomo?

Discepolo: Lo si deve senza dubbio ammettere.

Maestro: Dichiari quindi che il Verbo di Dio, nel quale tutte le cose sono state create secondo la sua divinità, create per suo mezzo e a lui finalizzate, è disceso negli effetti delle cause secondo la sua umanità?

Discepolo: Lo dichiaro con assoluta certezza.

Maestro: Perché è disceso?

Discepolo: Dillo, ti prego.

Maestro: Non per altra ragione, credo, se non per salvare secondo la sua umanità gli effetti delle cause, che possiede dall'eterno e incommutabilmente secondo la sua divinità, e ricondurli alle proprie cause, affinché fossero salvati, al pari delle cause stesse, in una ineffabile unione con queste ultime. Come se dicesse apertamente: «Se la sapienza di Dio non discendesse negli effetti delle cause, che vivono in essa eternamente, andrebbe perduta la ragione delle cause: non rimarrebbe infatti nessuna causa se venissero meno gli effetti delle cause, così come non si verificherebb-

enim relativorum ratione simul oriuntur, et simul occidunt, aut simul et semper permanent».

Discipulus: Totus itaque mundus in Verbo Dei unigenito, incarnato, inhumanato adhuc specialiter restitutus est, in fine vero mundi generaliter et universaliter in eodem restaurabitur. Quod enim specialiter in seipso perfecit, generaliter in omnibus perficiet. Non dico in omnibus hominibus solummodo, sed in omni sensibili creatura. Ipsum siquidem Dei Verbum, quando accepit humanam naturam, nullam creatam substantiam praetermisit, quam in ea non acceperit. Accipiens igitur humanam naturam, omnem creaturam accepit. Ac per hoc si humanam naturam, quam accepit, salvavit et restauravit, omnem profecto creaturam visibilem et invisibilem restauravit. Hinc non incassum credimus et intelligimus, incarnationem Verbi Dei non minus angelis, quam hominibus profuisse; profuit namque hominibus ad suam redemptionem suaeque naturae restaurationem, profuit angelis ad cognitionem. Incomprehensibile quippe erat Verbum omni creaturae visibili et invisibili, hoc est intellectuali et rationali, angelis videlicet et hominibus, priusquam incarnaretur, quoniam remotum et secretum super omne, quod est et quod non est, super omne, quod dicitur et intelligitur: incarnatum vero quodammodo descendens, mirabili quadam theophania et ineffabili et multiplici sine fine in cognitionem angelicae humanaeque naturae processit, et super omnia incognitum ex omnibus naturam, in qua cognosceretur, assumpsit, mundum sensibilem et intelligibilem in seipso incomprehensibili harmonia adunans. Et lux inaccessibilis omni creaturae intellectuali et rationali praebuit accessum. Hinc est, quod communiter angelicam hymnologiam universalis ecclesia in caelo et in terra intelligibili et sensibili voce cantare non desinit: «Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis».

be nessun effetto se scomparissero le cause, dal momento che nascono insieme e insieme muoiono oppure insieme e per sempre restano in vita, secondo la legge delle cose in stretto rapporto tra loro».

Discepolo: Tutto il mondo dunque è stato finora rinnovato specificamente nel Verbo di Dio unigenito, che si è fatto carne ed uomo, in lui singolarmente, e alla fine del mondo sarà rinnovato in lui, ma in senso generale e universale. Infatti ciò che il Verbo ha compiuto specificamente in sé stesso, lo compirà generalmente in tutte le cose. Non dico in tutti gli uomini soltanto, ma in ogni creatura sensibile, dal momento che proprio il Verbo di Dio, quando ha assunto la natura umana, non ha lasciato da parte nessun essere creato, che in quella natura non avesse ricevuto. Assumendo dunque la natura umana, assunse ogni creatura. E per questo se salvò e restaurò la natura umana, che aveva assunto, restaurò certamente ogni creatura visibile ed invisibile. Di conseguenza riteniamo non inutile comprendere che l'incarnazione del Verbo di Dio ha giovato non meno agli angeli che agli uomini; giovò infatti agli uomini per la loro redenzione e per il rinnovamento della loro natura, giovò agli angeli per la loro conoscenza. Prima che si incarnasse, il Verbo era senza dubbio incomprensibile ad ogni creatura visibile ed invisibile, cioè ad ogni creatura spirituale e razionale, agli angeli e agli uomini, perché era lontano e segreto sopra ogni cosa che è e che non è, sopra tutto ciò che si dice e si comprende; ma quando in quel certo modo discese dal cielo, facendosi carne, entrò nella conoscenza della natura angelica e umana con una straordinaria e molteplice e infinita teofania[7], ed egli che era sconosciuto sopra tutte le cose, assunse da tutte le cose la natura in cui potesse essere conosciuto, riunendo in sé il mondo sensibile e intelligibile in una inafferrabile armonia. E la luce inaccessibile si aprì a ogni creatura spirituale e razionale. Da ciò viene che la Chiesa universale non cessa di cantare tutta insieme in cielo e in terra, con voce intelligibile e sensibile, l'inno angelico: «Gloria a Dio nell'alto dei cieli e pace in terra

Ac per hoc breviter concludendum, in ipso omnia visibilia et invisibilia, hoc est sensibilis et intelligibilis mundus, restaurata, inque unitatem ineffabilem revocata sunt: adhuc in spe, in futuro vero in re: adhuc in fide, in futuro in specie: adhuc in argumento, in futuro in experimento: iam in ipso homine, quem specialiter accepit factum, in futuro in omnibus generaliter perficiendum. Non itaque quis parvipendat, quod Dei Verbum inhumanatum sit, ac veluti humanam naturam solummodo salvarit, sed firmissime credat, et purissime intelligat, quod per inhumanationem filii Dei omnis creatura in caelo et in terra salva facta est. [...]

26. *Magister*: [...] Sed utrum Dei Verbi humanitas, sicut et eius divinitas, incomprehensibilis est omni creaturae, omnemque superat intellectum, postquam in deitatem Verbi assumpta est, unaque cum ipsa substantia facta absque ulla confusione utriusque naturae divinae scilicet atque humanae, ex quibus unus Christus Dominus noster atque Salvator constare creditur et intelligitur ab his, qui orthodoxae fidei participes sunt, an intra terminos universitatis conditae rationabili et intelligibili naturae cognoscibilis circumscribitur, hoc est, intra numeros qui cognosci possunt detinetur, unusquisque prout vult suam sententiam proferat. Ego autem incunctanter vestigia eorum sequor, qui non temere praedicant humanitatem Domini nostri Iesu Christi suae divinitati unitam, ita ut unum, salva naturarum ratione, in ipsa et cum ipsa sit, quoniam una substantia est, et ut usitatius dicam, una persona humanitas Christi et divinitas. Et quemadmodum divinitas eius omnem superat intellectum, ita et humanitas, quae super universalitatem visibilis et intelligibilis creaturae, super omnia loca et tempora, super omnem circumscriptionem et definitionem, super omnes caelos, super omnes virtutes et potestates, super omne, quod dicitur et intelligitur, super omne, quod

agli uomini di buona volontà» (*Ev. Luc.* 2, 14). E perciò si dovrà brevemente concludere che tutte le cose visibili ed invisibili, cioè il mondo sensibile ed intelligibile, sono state in lui rinnovate e ricondotte ad una ineffabile unità: ora nella speranza, in futuro, invece, nella realtà; ora nella fede, in futuro nella visione concreta; ora nella teoria, in futuro nell'esperienza; ora come cosa accaduta nell'uomo stesso che il Verbo specificamente accolse, in futuro come cosa che si compirà in tutti generalmente. Non si ritenga dunque di poco valore il fatto che il Verbo di Dio si è fatto uomo, attribuendogli per di più solo la salvezza della natura umana, ma si creda con la massima fermezza e si riconosca senza alcuna riserva che attraverso l'umanamento del figlio di Dio ogni creatura in cielo e in terra è stata salvata. [...]

26. *Maestro*: [...] Ma ciascuno giudichi come meglio crede se l'umanità del Verbo di Dio, al pari della sua divinità, sia incomprensibile ad ogni creatura e superi ogni intelletto dopo che è stata assunta nella divinità del Verbo ed è diventata con essa una sola sostanza, senza che siano confuse le due nature, cioè la divina e l'umana, di cui consiste Cristo, nostro Signore e Salvatore, uno in sé stesso, come credono e intendono coloro che sono partecipi della retta fede[8]; oppure se il Verbo di Dio sia incluso entro i termini dell'universo creato, conoscibile alla natura razionale e spirituale, cioè se rientri nell'ordine delle cose che possono essere conosciute. Io invece seguo senza esitazione le orme di coloro che non senza motivo sostengono che l'umanità del nostro Signore Gesù Cristo è unita alla sua divinità in modo tale che, restando immutato il rapporto delle nature, essa forma una sola cosa in essa e con essa, perché l'umanità e la divinità di Cristo sono una sola sostanza e, per dirlo in termini più comuni, una sola persona. E come la sua divinità supera ogni intelletto, così anche l'umanità, che è stata esaltata e resa superessenziale sopra la totalità della creatura visibile e spirituale, sopra tutti gli spazi e i tempi, sopra ogni delimitazione e definizione, sopra tutti i cieli, sopra tutte le virtù e i poteri, sopra tutto ciò che si dice e si comprende, sopra

post Deum est, exaltata est et superessentialis facta, est omni creaturae incomprehensibilis et ininvestigabilis. Et hoc in superiori huius operis textu docuimus.

27. *Discipulus*: De exaltatione incarnati Verbi cum carne, quam de virgine accepit, totoque homine copulato sibi in unitatem substantiae super omnia superessentialiter, et a te copiose suasum, et a sanctis patribus est roboratum. Sed utrum tota natura humana, quam solam partim in electis liberandam putaveram, partim semper in reprobis aeterno igne torquendam detineri, solutis ipsius malitiae retinaculis penitusque disruptis, ut superior docet ratio, ascensura est, quo primitiae ipsius, humanitatem Christi dico, ascendit, iam dubius delibero, quoniam inter se multa in hac quaestione colluctantur. Si enim tota illuc ascensura est, et, ut apertius dicam, reditura in eum, quem peccando deseruit; si eam totam redimendo suscepit, quid dicturi sumus? Nonne consequens erit, nullam aeternam mortem miseriae, nullam impiorum poenam remansuram? Quid enim in eis torquebitur, postquam tota natura, cuius et boni et mali participes sunt, non solum omni morte atque malitia liberabitur, verum etiam in ipsum Deum revertetur? Ubi ergo aestus ille flammarum ignis aeterni, in quem severitas iustissimi iudicis malos missura est, dicens: «Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis eius»? Ubi erit supplicium aeternum, in quod ituri sunt impii, si nulla pars humanae naturae remanserit, quae aeterno supplicio obnoxia sit? Finita namque omni malitia, quis malus remanebit? Omnis enim malus malitia malus est, ac per hoc pereunte malitia peribit etiam et malus. Deficiente quippe causa necessarium est effectum sui deficere. Eadem est ratio de morte et vita. Si enim omnino «absorbebi-

tutto ciò che è dopo Dio, e perciò è incomprensibile ed impenetrabile per ogni creatura. E questo l'abbiamo già mostrato nella parte precedente di quest'opera.

27. *Discepolo*: Il tema dell'esaltazione del Verbo incarnato insieme con la carne, che assunse dalla vergine, ed insieme con tutto l'uomo a lui congiunto superessenzialmente nell'unità della sostanza sopra tutte le cose, è stato da te sostenuto con abbondanza di argomenti e avvalorato dai testi dei santi Padri. Sono invece ancora in dubbio, dal momento che su tale questione ci sono molti pareri in contrasto fra loro, se ritenere che tutta la natura umana, che sola credevo dovesse essere in parte liberata negli eletti, in parte condannata per sempre al fuoco eterno nei reprobi, dopo aver sciolto e spezzato interamente le catene della sua stessa malvagità, come mostra persuasivamente l'argomentazione sopra esposta, ascenderà là dove è ascesa anche la sua primizia, cioè l'umanità di Cristo. Se infatti essa ascenderà tutta lassù e, per parlare più chiaramente, se farà ritorno a colui che aveva abbandonato peccando, se redimendola egli l'accolse nella sua totalità, che cosa si deve dire? Non si dovrà dedurre che non rimarrà nessuna morte eterna dell'infelicità, nessuna pena per gli empi? Che cosa potrà infatti essere sottoposto a tortura in essi, dopo che tutta la natura, di cui i buoni e i cattivi sono partecipi, sarà non solo liberata da ogni morte e malvagità, ma addirittura ritornerà a Dio stesso? Dove sarà allora quel calore delle fiamme del fuoco eterno, dentro il quale la severità del giudice giustissimo manderà i cattivi dicendo: «Andate, maledetti, nel fuoco eterno, che è stato preparato per il diavolo e i suoi angeli» (*Ev. Matth.* 25, 41)? Dove sarà il supplizio eterno, in cui entreranno gli empi, se non rimarrà nessuna parte della natura umana che possa essere sottomessa al supplizio eterno? Una volta cessata ogni malvagità, quale cattivo potrà restare? Ogni cattivo è cattivo, infatti, se c'è la malvagità, e per questo, scomparendo la malvagità, scomparirà anche il cattivo. Venendo meno la causa è necessario che venga meno anche il suo effetto. Identica è la ragione per cui c'è la

tur mors a vita», quemadmodum a bonitate malitia et a beatitudine miseria: quis a morte et miseria torquebitur, quando extra vitam et beatitudinem nemo residebit? Si vero quis asseruerit, partem humanae naturae in Deum redituram, partem in poenis semper mansuram: quanta incommoda, veraeque rationi reluctantia assertionem eius consequentur? Cogetur siquidem fateri, Deum Verbum non totam humanam naturam, sed partem eius sumpsisse, ac per hoc neque totum humanum genus salvare voluisse, nec salvasse; quod absurdum credere. Vera item ratio puraque rerum speculatio eum deridebit simplicitatem humanae naturae in partes dividentem, ac veluti ex multis dissimilibus vel similibus compositam esse docentem, cum sit una, et simplex, omnique compositione et dissimilitudine et multiplicitate partium libera: alioquin non iam ad imaginem Dei facta est, sed ad mortalium et corruptibilium corporum multiformem varietatem, quod existimare et stultissimum est, et turpissimum, et omnino a veritate alienum. Porro si humana natura imago et similitudo Dei est, profecto et tota per totum in se ipsa est, et tota in singulis eam participantibus, nullam in seipsa vel in aliquo suae uniformiter simplicitatis divisionem vel partitionem, seu possibilitate dividendi vel partiendi, seu actu et opere recipiens. Si enim una et individua divinitas est, ad cuius imaginem humanitas facta est, necessario et ipsa una et individua est, et omnes homines, nemine excepto, in ea unum sunt. [...]

37. *Magister*: [...] Hinc apertissime conficitur, nihil aliud appetendum, nisi gaudium de veritate, quae est Christus; et nihil aliud fugiendum, nisi eius absentiam, quae est una ac sola causa totius aeternae tristitiae. Tolle a me Christum, nullum bonum mihi remanebit, nullum tormentum me terret; eius siquidem privatio et absentia totius rationabilis creaturae

morte e c'è la vita. Se infatti «la morte sarà assorbita dalla vita» (ved. *2 Ep. Cor.* 5, 4), così come la malvagità dalla bontà e l'infelicità dalla beatitudine, chi sarà tormentato dalla morte e dall'infelicità, dal momento che nessuno starà fuori della vita e della beatitudine? Se invece qualcuno affermerà che una parte della natura umana ritornerà a Dio e una parte rimarrà sempre nelle pene, quanta difficoltà e quanti contrasti con la vera ragione saranno sollevati dalla sua dichiarazione? Sarà costretto a riconoscere che il Verbo divino non ha assunto tutta la natura umana, ma una sola sua parte, e quindi che non ha voluto salvare né ha salvato tutto il genere umano: cosa che è assurdo pensare. Allo stesso modo la vera ragione e la pura osservazione delle cose lo metteranno in ridicolo, perché divide in parti la semplicità della natura umana e insegna che è composta come da molti elementi dissimili o simili, mentre è una, semplice, libera da ogni composizione, diversità e molteplicità delle parti: altrimenti non sarebbe stata fatta ad immagine di Dio, ma secondo la multiforme varietà dei corpi mortali e corruttibili: cosa che è estremamente stolto e turpe pensare, e del tutto contrario alla verità. E poi, se la natura umana è immagine e somiglianza di Dio (cfr. *Gen.* 1, 26), certamente è in sé stessa tutta nel tutto e tutta nelle singole parti che la compongono, non ammettendo uniformemente in sé stessa o in qualcuna delle sue parti una divisione o ripartizione della sua semplicità, né come possibilità di divisione o ripartizione, né come effettiva attuazione. Perché se la divinità è una e indivisibile e l'umanità è fatta a sua immagine, è necessario che anche quest'ultima sia una e indivisibile e tutti gli uomini, nessuno escluso, siano una cosa sola in essa.[9] [...]

37. *Maestro*: [...] Di qui segue molto chiaramente che non si deve desiderare nient'altro che la gioia derivante dalla verità, che è Cristo; e non si deve fuggire altro che la sua assenza, che è l'unica e sola causa di tutta l'eterna tristezza. Se tu togli da me Cristo, non mi rimarrà alcun bene, nessuna pena mi spaventerà; la sua privazione e la sua assenza, credo, e null'altro, sono la pena

tormentum est, et nullum aliud, opinor. [...] Testatur siquidem apostolus, omnia, quae in terra sunt et in caelo, in Christo et per Christum restaurari. Non enim sensibiles solummodo, verum etiam intelligibiles creaturae ineffabili modo Deoque soli cognito in suas causas transibunt, hoc est, in suarum causarum purissimam cognitionem, per quam eis adunabuntur ea ratione, qua id, quod pure intelligit, et id, quod pure intelligitur, unum efficiuntur. Quod etiam, ut arbitror, Dominus in evangelio significare voluit, dicens: «Caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt». Potest etiam specialiter intelligi, «erit caelum novum et terra nova», de humanae naturae innovatione et in seipsam adunatione. Nostra siquidem natura adhuc in hac vita ex duabus substantiis composita est, constat enim ex corpore et anima; et quoniam haec tanta dissimilitudo nostrarum substantiarum, ex quibus nunc constituimur, ex praevaricatione humanitatis in prima conditione processerat, ad veterem hominem pertinere testatur apostolus, docetque nos spoliari veterem hominem, et indui novum, Christum videlicet, in quo nostra natura, corpus dico et animam et intellectum, renovata est, et in unum simplificata, et de composita incomposita facta; et quod in capite totius humanae naturae, in ipso videlicet Domino nostro Iesu Christo, iam peractum est, in tota natura perficietur, dum terra nova corporis nostri in caelum novum, hoc est, in novitatem animae mutabitur; ac deinde superiori ascensu corpus simul et anima, in spiritum, spiritus in ipsum Deum: et hoc totum in Christo et per Christum perficietur, qui finis est nostrae naturae et consummatio. [...] Ego, autem nulli derogans, cum nullo contendens, indubitanter intelligo, quod ipse Dominus dixit: «Ego et Pater unum sumus», non de sola sua divinitate,

di tutta la creatura razionale. [...] L'apostolo dichiara che tutte le cose che sono in terra e in cielo sono rinnovate in Cristo e per mezzo di Cristo (cfr. *Ep. Eph.* 1, 10). Non solo le creature sensibili, infatti, ma anche le creature dotate di ragione, in modo ineffabile e solo a Dio noto, si trasformeranno nelle loro cause, cioè nella perfetta conoscenza delle loro cause, e attraverso tale conoscenza saranno riunite ad esse in virtù di quel rapporto per cui ciò che perfettamente comprende e ciò che è perfettamente compreso diventano una sola cosa. E questo, credo, voleva dire il Signore nel Vangelo con le parole: «Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno» (*Ev. Matth.* 24, 35; *Ev. Marc.* 13, 31; *Ev. Luc.* 21, 33); e quelle altre parole, «ci sarà un cielo nuovo e una terra nuova» (ved. *Is.* 65, 17; *2 Ep. Pet.* 3, 13; *Apoc.* 21, 1), possono anche essere intese in modo specifico, come riferite alla trasformazione della natura umana e alla unità di sé in sé stessa. La nostra natura in questa vita è composta infatti di due sostanze, consta cioè di corpo e anima: e poiché questa così completa diversità delle nostre sostanze, da cui siamo ora costituiti, deriva dal peccato dell'umanità nella sua prima condizione, l'apostolo mostra che essa riguarda il vecchio uomo e ci insegna a spogliarci del vecchio uomo e indossare il nuovo, cioè Cristo (cfr. *Ep. Eph.* 4, 22. 24; *Ep. Col.* 3, 9-10; *2 Ep. Cor.* 5, 17), in cui la nostra natura, cioè il corpo, l'anima e lo spirito, è stata rinnovata e semplificata in una sola cosa, e da composita è diventata incomposita; e ciò che è già compiuto nel capo di tutta la natura umana, cioè nello stesso Signore nostro Gesù Cristo, si compirà in tutta la natura, quando la nuova terra del nostro corpo si trasformerà in un cielo nuovo, cioè in un'anima nuova; e poi salendo più in alto, il corpo e l'anima insieme si trasformeranno in spirito e lo spirito in Dio stesso; e tutto questo si compirà in Cristo e per mezzo di Cristo, che è il fine e il compimento della nostra natura. [...] Io invece, che non critico nessuno e non mi pongo in contrasto con nessuno, ritengo certo che la frase pronunciata dal Signore: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (*Ev. Io.* 10, 30), non

sed de tota sua substantia, homineque Deoque dixisse; ac per hoc totus Christus, Verbum videlicet et caro, ubique est, nulloque continetur loco, nec in toto, nec in parte sui, hoc est, neque in divinitate, neque in humanitate, quibus veluti duabus partibus tota ipsius substantia constituitur. Et hoc ex sententia sancti Hilarii Pictaviensis episcopi possumus approbare; in libro siquidem tertio de trinitate exponens, quod Dominus Patrem suum orans ait: «Et nunc clarifica me tu, Pater, apud temetipsum ea claritate, quam habui, priusquam mundus esset», haec protulit: «Verbum caro factum non amiserat quod erat, sed coeperat esse quod non erat; non de suo destiterat, sed, quod nostrum est, acceperat; profectum ei, quod accepit, eius claritatis expostulat, unde non destitit. Ergo quia Filius Verbum, et Verbum caro factum, et Deus Verbum, et hoc in principio apud Deum, et Verbum ante constitutionem mundi Filius, nunc caro factus, orabat, ut hoc Patri caro inciperet esse, quod Verbum, ut id, quod de tempore erat, gloriam eius, qui sine tempore est, acciperet, ut in Dei virtutem et in spiritus incorruptionem transformata carnis corruptio absorberetur».

38. Si ergo transformata caro Christi est in Dei virtutem et spiritus incorruptionem, profecto ipsa caro virtus est et incorruptibilis spiritus. At si Dei virtus et spiritus ubique est, non solum supra loca et tempora, verum etiam supra omne, quod est, nulli dubium, ipsam carnem in virtutem et spiritum transformatam nullo loco contineri, nullo tempore mutari, sed sicuti Dei virtus et spiritus, Verbum videlicet, quod eam iam in unitatem sibi substantiae acceperat, omnia loca et tempora, et universaliter omnem circumscriptionem excedere. Sat est igitur, praefati magistri, Augustini videlicet, unam sententiam cum multae sint, ponere de caelo et terra, quae nunc sunt, quid post iudicium futura erunt; in vicesimo de civitate Dei

era riferita alla sua sola divinità, ma a tutta la sua sostanza, di uomo e Dio; e per questo tutto il Cristo, cioè il Verbo e la carne, dovunque sia, non è contenuto da nessun luogo, né nella sua totalità né in una sua parte, cioè né nella divinità né nell'umanità, da cui, come da due parti, è costituita tutta la sua sostanza. E questo possiamo dimostrarlo citando il pensiero di sant'Ilario, vescovo di Poitiers, perché questi, nel terzo libro della *Trinità*, riferendo la preghiera del Signore al Padre suo, «E ora glorifica me, o Padre, presso te stesso, con quella gloria che avevo prima che esistesse il mondo» (*Ev. Io.* 17, 5), disse: «Il Verbo fattosi carne non aveva perduto ciò che era, ma aveva cominciato ad essere ciò che non era; non aveva rinunciato alla sua condizione, ma aveva assunto la nostra; egli prega che la condizione che ha assunto possa essere innalzata a quella gloria a cui egli non ha rinunciato. Dunque, poiché il Figlio è il Verbo e il Verbo si è fatto carne e Dio è il Verbo, ed il Verbo era in principio presso Dio ed il Verbo era Figlio prima della formazione del mondo, ora, fattosi carne, chiedeva che per il Padre la carne cominciasse ad essere ciò che era il Verbo, che ciò che era nato nel tempo ricevesse la gloria di colui che è senza tempo, che la corruzione della carne venisse meno, trasformata in forza divina e in purezza dello spirito»[10].

38. Se perciò la carne di Cristo è stata trasformata nella forza di Dio e nella incorruttibilità dello spirito, certamente la stessa carne è forza e spirito incorruttibili. E se la forza di Dio e lo spirito sono dappertutto, non solo al di là degli spazi e dei tempi, ma anche al di là di tutto ciò che è, nessuno può dubitare che la stessa carne, trasformata in forza e spirito, non può essere contenuta in nessun luogo, non può mutare in nessun tempo, ma come forza e spirito di Dio, cioè come Verbo, che l'aveva già assunta a sé in unità di sostanza, supera tutti gli spazi e i tempi e universalmente ogni delimitazione. È sufficiente dunque citare, benché siano molte, una frase del predetto maestro, cioè di Agostino, sul cielo e la terra, per dire quali sono ora, che cosa saranno dopo il giudizio; nel ventesimo libro della *Città di Dio*, al tredicesimo

libro, tredecimo capitulo: «Postea», inquit, «peracto iudicio tunc esse desinet hoc caelum et haec terra, quando incipiet esse caelum novum et terra nova; mutatione namque rerum, non omnimodo interitu transibit hic mundus». Unde et apostolus dicit: «Praeterit figura huius mundi, volo vos sine sollicitudine esse». Figura ergo praeterit, non natura. Dic, quaeso, ubi dissonat ab his, quae diximus de transitu mundi huius in suas causas, quas ipse naturam vocavit? Ille dicit, hoc caelum et hanc terram post iudicium esse desitura, solam vero eorum naturam immutabiliter manere; similiter et nos docuimus vestigia eius et aliorum similium sequentes, omne, quod in hoc mundo sensibile et locale et temporale, omneque mutabilitati obnoxium periturum, hoc est, transiturum in ipsam substantiam, hoc est, naturam; naturam vero eius, quae incorporaliter et intelligibiliter in primordialibus rerum omnium causis immutabiliter et incorruptibiliter continetur, semper mansuram. Si quis autem dixerit, huius mundi naturam atque substantiam sensibilem corporeamve esse, locis temporibusque, generationibus et corruptionibus subditam, vera ratione elongatus, omni responso indignus efficitur, omnibus physicis sapientibus dum sit definitum, naturam substantiamque corporum incorpoream esse. Si autem dixerit, carnem Christi post resurrectionem intra ambitum huius corporei caeli usque ad diem iudicii mansuram, eo vero defecturo ultra omnia loca et tempora, ultra omnes virtutes caelestes ascensuram, profecto non intelligit, quod de toto Christo catholica confitetur ecclesia, dicens: «Ascendit in caelum, sedet ad dextram Patris». Et quis nisi amens dixerit, caelestes virtutes ultra hunc mundum esse, intra ipsum vero carnem Christi, versam iam in spiritum, imo in ipsum Deum, detineri, cum videamus, crassissimas nubes solari igne consumi, inque eum converti? Si dixerit,

capitolo, egli scrive: «Poi, terminato il giudizio, questo cielo e questa terra cesseranno di essere, quando cominceranno ad essere un nuovo cielo e una nuova terra, poiché con la trasformazione delle cose, questo mondo non andrà in rovina»[11]. Ed anche l'apostolo dice: «La figura di questo mondo passa, ma io voglio che voi siate senza preoccupazioni» (*1 Ep. Cor.* 7, 31-2). La figura dunque passa, non la natura. Dimmi, dove si discosta questo da ciò che abbiamo detto noi sulla trasformazione di questo mondo nelle sue cause, che egli stesso ha chiamato natura? Egli dice che questo cielo e questa terra cesseranno dopo il giudizio e che la loro natura soltanto resta immutabile; analogamente, anche noi insegniamo, seguendo le sue orme e quelle di altri a lui vicini, che tutto ciò che in questo mondo è sensibile, e ha riferimento allo spazio e al tempo, e tutto ciò che è soggetto alla mutevolezza, perirà, cioè si trasformerà nella sostanza stessa, vale a dire nella natura, mentre la sua natura, che incommutabilmente e incorruttibilmente nella sua corporeità e nella sua razionalità è contenuta nelle cause primordiali di tutte le cose, rimarrà sempre. Se qualcuno invece dirà che la natura e sostanza di questo mondo è sensibile e corporea e soggetta allo spazio e al tempo, alle riproduzioni e alle corruzioni, egli, in quanto si è allontanato dalla vera ragione, diventa indegno di ogni risposta, poiché tutti gli studiosi della natura hanno stabilito che la natura e la sostanza dei corpi è incorporea. Se invece dirà che la carne di Cristo dopo la resurrezione rimarrà fino al giorno del giudizio nell'ambito di questo cielo corporeo, ma che quando questo verrà meno, ascenderà sopra tutti gli spazi e i tempi, sopra tutte le virtù celesti, mostra di non comprendere ciò che la Chiesa cattolica professa su Cristo nella sua interezza, dicendo: «Ascende al cielo, siede alla destra del Padre».[12] E chi altri se non un folle potrà dire che le virtù celesti sono oltre questo mondo e che invece la carne di Cristo già trasformata in spirito, anzi in Dio stesso, è tenuta dentro questo mondo, quando vediamo che le nubi spessissime sono distrutte dal fuoco del sole e in lui trasformate? Se lo avrà detto, perché

quid mirum, si Christum secundum carnem in aliquo loco huius corporei caeli, vel ubicunque in eo voluerit, localiter stare vel moveri credamus, secundum vero animam vel divinitatem ubique esse, si tamen anima eius, sicut et divinitas, ubique praesens est atque diffusa, cum fateamur, angelicos spiritus ultra omnem corpoream creaturam subsistere, et ultra omnem locum illocaliter moveri, eorum vero corpora, quibus hominibus solent apparere, et localia esse, et intra ambitum sensibilis creaturae contineri: respondemus, neque angelicos spiritus, neque spiritualia eorum corpora, quae causaliter in ipsis spiritibus subsistunt, intra septa corporeae creaturae omnino comprehendi. Non enim materialia, ex qualitatibus mundi huius elementorum composita possident corpora, sed spiritualia, intellectibus suis coadunata, in quibus, quando, et ubi, et quomodo volunt, humanis sensibus ad tempus apparent; nec tamen phantastice, sed veraciter. Ex veris quippe rationibus vera corpora procedere et spiritualia, dubium non est. In tali corpore Christum suis discipulis post resurrectionem apparuisse credimus, non quod aliud illud, aliud quod natum est ex virgine, suspensum in cruce, resuscitatum a mortuis, sed ipsum de mortali in immortale, de animali in spirituale, de terreno in caeleste mutatum. In talibus corporibus humanae naturae numerositas ex secretis suis sinibus, si non peccaret, pullularet. Inest siquidem unicuique hominum occulta corporis sui ratio, in quam resurrectionis tempore hoc terrenum mortaleque mutabitur, et in qua angelicis corporibus assimilabitur, quando homines «aequales angelis erunt». Nulla itaque ratio nobis obstat, ut non incunctanter et credamus et intelligamus, Dominum nostrum Iesum Christum in duabus suis naturis, in inseparabilem suam substantiam adunatis, ubique esse, nullamque sui partem ullo vel loco vel tempore, seu aliquo modo, quo creatura definitur, circumscribi. Totus enim Deus est totus ubique, totus super omne,

meravigliarsi se noi crediamo che Cristo secondo la carne sta o si muove dentro uno spazio definito in qualche parte di questo cielo corporeo o dovunque egli voglia in questo ambito, mentre secondo la sua anima e divinità sia invece ovunque? E perché meravigliarsi se la sua anima, come anche la sua divinità, è presente e diffusa ovunque, dal momento che riconosciamo che gli spiriti angelici sussistono al di là di ogni creatura corporea, e si muovono oltre ogni luogo pur senza riferimento allo spazio, mentre i loro corpi, con cui sono soliti apparire agli uomini, sono nello spazio e sono contenuti nell'ambito della creatura sensibile? Rispondiamo che né gli spiriti angelici né i loro corpi spirituali, che sussistono causalmente negli stessi spiriti, sono del tutto contenuti entro i recinti della creatura corporea. Essi non possiedono infatti corpi materiali, composti dalle qualità degli elementi di questo mondo, ma spirituali, in unione con il loro intelletto, in cui appaiono temporaneamente ai sensi umani quando, dove e come vogliono; e non nella immaginazione, ma nella realtà. Non c'è dubbio che da vere ragioni procedano corpi veri e spirituali. In un corpo di questo genere, non diverso da quello nato dalla vergine, crocifisso e resuscitato dai morti, ma mutato, lui stesso, da mortale in immortale, da animale in spirituale, da terreno in celeste, crediamo che Cristo sia apparso ai suoi discepoli dopo la resurrezione (cfr. *Ev. Matth.* 28, 16 sgg.; *Ev. Marc.* 19, 9-14; *Ev. Luc.* 24, 36 sgg.). In tali corpi apparirebbe, uscendo dai suoi segreti recessi, la moltitudine dell'umanità se non peccasse; dal momento che in ciascun uomo c'è un'occulta ragione del suo corpo, e in essa, al momento della resurrezione, sarà mutato questo corpo terreno e mortale e verrà assimilato ai corpi angelici, quando gli uomini «saranno eguali agli angeli» (*Ev. Luc.* 20, 36). Quindi nulla ci impedisce di credere senza esitazioni e di comprendere che il Signore nostro Gesù Cristo nelle sue due nature, riunite nella sua indivisibile sostanza, è dappertutto e che nessuna sua parte è delimitata da alcun luogo o tempo o misura da cui è circoscritta la creatura, poiché Dio è tutto ovunque, totalmente

quod dicitur et intelligitur, exaltatus, totus in Patre, et cum Patre unum effectus, totus Deus in toto homine, et totus homo in toto Deo, rationibus utriusque naturae in semetipsis permanentibus. Ac sic ineffabiliter et supernaturaliter nostri capitis harmonia coaptata est, in quam omnia membra ipsius sibi invicem coadunata reversura sunt, «quando occurrent in virum perfectum, in plenitudinem aetatis Christi», et unus in omnibus, et omnes in uno unum et erit et apparebit, et erunt et apparebunt.

Homelia

19. [...] «Et mundus eum non cognovit.» Non cognovit homo Deum Verbum, neque ante inhumanationem eius per se sola divinitate nudum, nec post inhumanationem sola incarnatione vestitum. Invisibilem ignorabat, visibilem negabat. Noluit quaerere quaerentem se, noluit audire vocantem, noluit colere deificantem, noluit recipere recipientem.

20. «In propria venit», in ea videlicet quae per ipsum facta sunt ac, per hoc, propria illius non inmerito sunt. «Et sui eum non receperunt.» Sui sunt omnes homines quos voluit redimere et redemit.

«Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, credentibus in nomine eius.» Iam dividitur, non humanitas rationabilis mundi, sed voluntas. Segregantur receptores incarnati Verbi a respuentibus illud. Fideles credunt adventum Verbi, et libenter recipiunt Dominum suum. Impii negant et contumaciter renuunt, Iudaei per invidiam, pagani per ignorantiam. Recipientibus dedit potestatem filios Dei fieri, non recipientibus dat adhuc spacium recipiendi. A nullo

Dio è esaltato oltre tutto ciò che si dice e si comprende, tutto Dio è diventato una sola cosa nel Padre e col Padre, Dio nella sua totalità è in tutto l'uomo e tutto l'uomo è totalmente in Dio, permanendo in sé stesse le ragioni di ambedue le nature. E così ineffabilmente e sovrannaturalmente è composta l'armonia del nostro capo, nella quale tutte le sue membra saranno unite l'una all'altra, «quando giungeranno all'uomo perfetto, alla pienezza dell'età di Cristo» (*Ep. Eph.* 4, 13), e sarà ed apparirà uno in tutti e tutti saranno e appariranno una sola cosa in uno.

Omelia sul prologo di Giovanni[1]

19. [...] «E il mondo non lo riconobbe» (*Ev. Io.* 1, 10). L'uomo non riconobbe il Dio-Verbo, prima che si facesse uomo, quando era nudo nella sua sola divinità, né dopo, allorché era rivestito solo della carne. Ignorava il Dio invisibile, negava quello visibile. Non volle cercare colui che lo cercava, non volle ascoltare colui che lo chiamava, non volle onorare colui che lo deificava, non volle ricevere colui che lo riceveva[2].

20. «È venuto nelle cose di sua proprietà» (*Ev. Io.* 1, 14), cioè nelle cose che sono state fatte da lui stesso e che per questo sono giustamente dette di sua proprietà. «E i suoi non lo hanno ricevuto» (*Ev. Io.* 1, 11). Suoi sono tutti gli uomini che egli volle redimere e che ha di fatto redento.

«A tutti coloro che lo hanno ricevuto, a coloro che credono nel suo nome, ha dato il potere di diventare figli di Dio» (*Ev. Io.* 1, 12). Ecco che viene posta una divisione non già nell'umanità ma nella volontà di chi fa parte del mondo razionale[3]. Coloro che ricevono il Verbo incarnato sono separati da coloro che lo rifiutano. I fedeli credono alla venuta del Verbo e accolgono con gioia il loro Signore. Gli empi lo negano e lo rifiutano con ostinazione, i giudei per invidia, i pagani per ignoranza[4]. A coloro che lo ricevono dette il potere di diventare figli di Dio, a coloro che non lo

enim aufertur possibilitas credendi in Dei filium et possibilitas essendi Dei filium: hoc enim in arbitrio hominis et cooperatione gratiae constitutum est. Quibus dedit potestatem filios Dei fieri? Recipientibus se videlicet et credentibus in nomine eius. Multi recipiunt Christum. Arriani recipiunt eum, sed non credunt in nomine eius; non credunt unigenitum Dei filium Patri consubstantialem; ὁμοούσιον eum negant, hoc est, Patri coessentialem; ἑτερούσιον eum affirmant, hoc est, alterius essentiae quam Pater est. Ac, per hoc, non prodest eis Christum recipere, dum conantur veritatem eius negare. Qui vero recipiunt Christum, verum Deum et verum hominem, et hoc firmissime credunt, eis possibilitas data est filios Dei fieri.

21. «Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt.» (In antiquis graecorum exemplaribus solummodo scribitur: «Qui non ex sanguinibus, sed ex Deo nati sunt»). Non ex sanguinibus, inquit, hoc est, non corporalibus procreationibus, qui adoptionem filiorum Dei merito fidei adipiscuntur; sed a Deo Patre per Spiritum sanctum in cohereditatem Christi, hoc est, in confilietatem unigeniti Dei filii nati sunt.

«Neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri.» Duplex introducitur sexus, ex quo in carne nascentium carnaliter numerositas propagatur; carnis quidem nomine femineum, viri vero masculinum evangelista significavit habitum.

Et ne forte dicas: «Impossibile videtur mortales fieri immortales, corruptibiles corruptione carere, puros homines filios Dei esse, temporales aeternitatem possidere», ex his quae maiora sunt accipe argumentum quo rei de qua dubitas possis fidem accommodare: «Et Verbum caro factum est». Si itaque quod plus est procul dubio praecessit, cur incredibile videtur

ricevono dà ancora la possibilità di riceverlo in futuro. Nessuno è privato infatti della possibilità di credere nel figlio di Dio né della possibilità di essere figlio di Dio, giacché questo dipende dal libero arbitrio dell'uomo e dal concorso della grazia[5]. A chi ha dato il potere di diventare figli di Dio? A coloro che lo ricevono e che credono nel suo nome. Molti ricevono Cristo. Gli Ariani lo ricevono, ma non credono nel suo nome: non credono che egli sia l'unigenito figlio di Dio consustanziale al Padre; essi negano che sia ὁμοούσιος, cioè coessenziale al Padre; affermano che egli è ἑτερούσιος, cioè di un'altra essenza del Padre[6]. E per questo non giova ad essi ricevere Cristo, perché si sforzano di negare la sua verità. Quanto a coloro invece che ricevono Cristo, vero Dio e vero uomo, e che credono in questo con grande fermezza, ad essi è stata data la possibilità di diventare figli di Dio.

21. «Coloro che non sono nati dal sangue, né dalla volontà della carne, né dalla volontà dell'uomo, ma da Dio» (*Ev. Io.* 1, 13). (Negli antichi manoscritti greci è scritto soltanto: «Coloro che non sono nati dal sangue, ma da Dio»). Dice: coloro che grazie alla fede ottengono l'adozione dei figli di Dio non sono nati dal sangue, cioè dalla procreazione corporea, ma sono nati da Dio Padre per mezzo dello Spirito santo come coeredi di Cristo, cioè come partecipi della filiazione del figlio unigenito di Dio.

«Né dalla volontà della carne, né dalla volontà dell'uomo.» Sono così introdotti i due sessi, da cui si propaga, secondo la carne, la moltitudine degli esseri che nascono nella carne; con il nome di «carne» l'evangelista ha indicato il sesso femminile, col nome di «uomo» quello maschile[7].

E affinché tu non abbia a dire: «Sembra impossibile che degli esseri mortali diventino immortali, che degli esseri corruttibili sfuggano alla corruzione, che dei semplici uomini siano figli di Dio, che degli esseri temporali possiedano l'eternità»; partendo da questo argomento, che è il più forte, valuta se con esso puoi accordare fede a ciò di cui dubiti[8]: «E il Verbo si è fatto carne» (*Ev. Io.* 1, 14). Se allora il più si è senza dubbio verificato, perché

quod minus est posse consequi? Si filius Dei factus est homo – quod nemo eorum qui eum recipiunt ambigit –, quid mirum si homo, credens in filium Dei, filius Dei futurus sit? Ad hoc siquidem Verbum in carnem descendit, ut in ipsum caro, id est homo, credens per carnem in Verbum, ascendat; ut per naturalem Filium unigenitum multi filii efficiantur adoptivi. Non propter seipsum Verbum caro factum est, sed propter nos, qui non nisi per Verbi carnem potuissemus in Dei filios transmutari. Solus descendit, cum multis ascendit. De hominibus facit deos qui de Deo fecit hominem.

«Et habitavit in nobis», hoc est, naturam nostram possedit, ut suae naturae nos participes faceret.

22. «Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre». Ubi vidisti, o beate theologe, gloriam incarnati Verbi, gloriam inhumanati filii Dei? Quando vidisti? Qualibus oculis perspexisti? Corporalibus, ut opinor, in monte, transformationis tempore. Tunc enim tercius aderas testis divinae glorificationis. Praesens eras, ut existimo, in Iherusalem et audisti vocem Patris filium suum clarificantis dicendo: «Clarificavi et iterum clarificabo». Audisti turmas infantium proclamantium: «Osanna filio David». Quid dicam de gloria resurrectionis? Vidisti eum resurgentem a mortuis, dum ad te caeterosque tuos condiscipulos clausis intravit ianuis. Vidisti gloriam eius ascendentis ad Patrem, quando ab angelis assumptus est in caelum. Et, super haec omnia, altissimo mentis contuitu contemplatus es illud, dico Verbum, in principio suo apud Patrem suum, ubi gloriam eius vidisti «quasi Unigeniti a Patre».

23. «Plenum gratiae et veritatis». Duplex huius periodi in-

sarebbe incredibile che possa seguire il meno? Se il figlio di Dio si è fatto uomo – cosa di cui non dubita nessuno di coloro che lo ricevono –, che c'è da meravigliarsi se l'uomo che crede al figlio di Dio diventerà figlio di Dio? A questo fine il Verbo è disceso nella carne, affinché la carne, cioè l'uomo, credendo al Verbo stesso per la mediazione della carne, ascenda fino a lui; affinché, grazie al Figlio naturale unigenito, molti diventino figli adottivi. Non per sé stesso il Verbo si è fatto carne, ma per noi, che non avremmo potuto essere trasformati in figli di Dio se non per la mediazione della carne del Verbo. Egli solo è disceso, e risale accompagnato da molti. Lui che da Dio si è fatto uomo, fa che gli uomini diventino dei[9].

«E ha abitato in noi» (*Ev. Io.* 1, 14), cioè ha posseduto la nostra natura per rendere noi partecipi della sua natura.

22. «E abbiamo visto la sua gloria, gloria che egli riceve dal Padre come suo Figlio unigenito» (*Ev. Io.* 1, 14). Dove hai visto, o beato teologo[10], la gloria del Verbo incarnato, la gloria del figlio di Dio che si è fatto uomo? Quando l'hai vista? Con quali occhi l'hai osservata? Io credo con gli occhi del corpo, al momento della trasfigurazione sulla montagna[11]. Tu, in effetti, eri allora uno dei tre testimoni della glorificazione divina. Tu eri presente, credo, a Gerusalemme e hai udito la voce del Padre che glorificava suo figlio dicendo: «L'ho glorificato e lo glorificherò ancora» (*Ev. Io.* 12, 28). Hai udito la folla dei bambini che gridavano: «Osanna al figlio di David» (*Ev. Matth.* 21, 15). Che dire poi della gloria della resurrezione? Tu lo hai visto risorgere dai morti, quando a porte chiuse entrò nella casa dove eravate, tu e i tuoi compagni (cfr. *Ev. Io.* 20, 26); hai visto la sua gloria mentre ascendeva al Padre, allorché fu assunto in cielo dagli angeli (cfr. *Act. Ap.* 1, 1-11). E al di sopra di tutto questo, tu lo hai contemplato, lui, dico, il Verbo, nel suo Principio, presso suo Padre, con lo sguardo acutissimo della tua mente, e là tu hai visto la sua gloria, che egli ha dal Padre «in quanto Figlio unigenito».

23. «Pieno di grazia e di verità» (*Ev. Io.* 1, 14). Il senso di

tellectus est. Potest enim de humanitate ac divinitate incarnati Verbi accipi, ita ut plenitudo gratiae referatur ad humanitatem, plenitudo vero veritatis ad divinitatem. Verbum quippe incarnatum, Dominus noster Ihesus Christus, plenitudinem gratiae secundum humanitatem accepit, quoniam caput ecclesiae est et primogenitus universae creaturae, hoc est, totius universaliter humanitatis, quae in ipso et per ipsum sanata et restaurata est. In ipso, dico, quoniam maximum et principale exemplum gratiae qua, nullis praecedentibus meritis, homo efficitur Deus, ipse est, et in ipso primordialiter manifestatum est. Per ipsum vero, quoniam «de plenitudine eius nos omnes accepimus» gratiam deificationis pro gratia fidei, qua in eum credimus, et actionis, qua mandata eius custodimus.

Potest etiam plenitudo gratiae Christi de Spiritu sancto intelligi. Spiritus namque sanctus quoniam distributor est et operator donationum gratiae, gratia solet appellari. Cuius spiritus septiformis operatio humanitatem Christi implevit et in eo requievit, sicut ait propheta: «Et requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis; et replebit eum spiritus timoris Domini». Si ergo de Christo per seipsum vis accipere quod dictum est «plenum gratiae», de plenitudine deificationis eius et sanctificationis secundum humanitatem cognosce. Deificationis autem, dico, qua homo et Deus in unitatem unius substantiae adunati sunt; sanctificationis vero qua, non solum de Spiritu sancto conceptus, verum etiam plenitudine donationum eius repletus est ac, veluti in summitate mistici ecclesiae candelabri, gratiarum lampades in ipso et de ipso fulsere.

Si vero plenitudinem gratiae et veritatis incarnati Verbi de

questa frase è duplice. Può essere detta infatti a proposito dell'umanità e della divinità del Verbo incarnato, in modo tale che la pienezza della grazia si riferisca all'umanità, e la pienezza della verità, invece, alla divinità. Di fatto il Verbo incarnato, il Signore nostro Gesù Cristo, ha ricevuto la pienezza della grazia secondo la sua umanità, poiché è capo della Chiesa e primogenito tra tutte le creature[12], cioè universalmente di tutta l'umanità, che in lui e per mezzo di lui è stata guarita e rinnovata. «In lui», dico, perché proprio lui è, e in lui originalmente è stato manifestato, il supremo e primordiale modello della grazia, per la quale l'uomo senza alcun suo merito è fatto Dio[13]. Dico anche «per lui», perché «dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto» (*Ev. Io.* 1, 16) la grazia della deificazione in cambio della grazia della fede, con cui crediamo in lui, e della grazia dell'azione, con cui osserviamo i suoi comandamenti.

La pienezza della grazia di Cristo può anche essere interpretata in riferimento allo Spirito santo. Lo Spirito santo, in effetti, poiché è distributore e operatore dei doni della grazia, si chiama di solito «grazia» (cfr. *1 Ep. Cor.* 12, 4-11). E di questo spirito l'operazione settiforme ha riempito l'umanità del Cristo e in lui ha riposato, come dice il profeta: «E riposerà su di lui lo spirito della sapienza e dell'intelletto, lo spirito del consiglio e della forza, lo spirito della scienza e della pietà; e lo riempirà lo spirito del timore del Signore» (*Is.* 11, 2-3). Per questo, se vuoi applicare a Cristo stesso l'espressione «pieno di grazia», sappi che essa indica la pienezza della sua deificazione e santificazione secondo l'umanità. Della sua deificazione, dico, grazie alla quale l'uomo e Dio sono stati riuniti nell'unità di una stessa sostanza[14]; e della sua santificazione, che ha permesso non solo che Cristo fosse concepito con l'intervento dello Spirito santo, ma che fosse anche colmato della pienezza dei suoi doni: così le lampade delle grazie, poste come alla sommità del candelabro mistico della Chiesa, risplendettero in lui traendo da lui la loro luce[15].

Se invece tu preferisci riferire la pienezza della grazia e della

novo testamento mavis intelligere, sicut idem evangelista, paulo post, videtur sensisse – ait enim: «Lex per Moysen data est, gratia autem et veritas per Ihesum Christum facta est» –, non incongrue pronuntiabis plenitudinem gratiae novi testamenti per Christum esse donatam, et legalium symbolorum veritatem in ipso esse impletam, sicut ait apostolus: «In quo plenitudo divinitatis corporaliter habitat». Plenitudinem videlicet divinitatis misticos legalium umbrarum intellectus appellans, quos Christus in carne veniens in seipso corporaliter, hoc est veraciter, habitasse et docuit et manifestavit, quoniam ipse est fons et plenitudo gratiarum, veritas symbolorum legalium, finis propheticarum visionum. Cui gloria cum Patre et Spiritu sancto in saecula saeculorum. Amen.

verità del Verbo incarnato al Nuovo Testamento, come sembra aver pensato lo stesso evangelista – poiché dice poco più oltre: «La legge è stata data per mezzo di Mosè, ma la grazia e la verità si sono compiute per mezzo di Gesù Cristo» (*Ev. Io.* 1, 17) –, non senza ragione potrai dire che la pienezza della grazia del Nuovo Testamento è stata donata per mezzo di Cristo e che la verità dei simboli della Legge si è compiuta in lui[16], come dice l'apostolo: «E in lui la pienezza della divinità abita corporalmente» (*Ep. Col.* 2, 9), chiamando «pienezza della divinità» i sensi mistici delle ombre della Legge; e questi sensi Cristo, venendo nella carne, ha insegnato e rivelato che abitavano in lui corporalmente, cioè realmente, poiché egli è la fonte e la pienezza delle grazie, la verità dei simboli della Legge, il fine ultimo delle visioni profetiche[17]. A lui la gloria, con il Padre e lo Spirito santo, nei secoli dei secoli. Amen.

Parte Terza

DA PIER DAMIANI AD ANSELMO DI CANTERBURY

Dopo il Mille, e un millennio di tradizione cristiana, nell'Europa occidentale si forma la convinzione che il passato sia stato un fallimento e il cristianesimo una rivoluzione mancata. La grave situazione delle élites cristiane è il fondamento di questa convinzione. Tutta l'Europa si diceva cristiana, non esisteva istituto politico e sociale che non si riferisse al cristianesimo: ma proprio questo riferimento ai valori cristiani divenuti storia, questa condizione storica che si suole chiamare cristianità, appariva a molti, desiderosi di seguire autenticamente il Cristo, come una corruzione. Il clero era largamente simoniaco, spesso con la complicità o addirittura con l'imposizione del potere politico; il monachesimo, egualmente corrotto nei costumi, era divenuto spesso ricchissimo e potente, come Cluny; lo stesso papato aveva conosciuto durante il decimo secolo una serie di misere vicende. Il secolo undicesimo appare così come un tempo di svolta di estrema importanza: la denuncia del fallimento dell'altomedioevo si coniuga con l'apparire di un nuovo e diverso tempo. E l'iniziativa storica non è più solo e tanto germanica, è anche italiana, e Roma riacquista un peso storico che aveva in buona parte perduto.

È la stessa immagine di Cristo che si va modificando. L'immagine monastica del Cristo bizantino, re di gloria, fonte di luce abbagliante, cede poco per volta all'immagine del crocifisso, un uomo-Dio crocifisso su una croce che è fonte di vita, vittoria sulla morte, genesi della salvezza, ma nello stesso momento coagula l'immaginario cristiano attorno al dolore e alla stessa morte. Questo cambiamento è in relazione con le condizioni del mondo e con gli stessi tentativi di riforma. Questi all'inizio sembrano volere restaurare ciò che si era perduto: Pier Damiani è il principale

protagonista di questo tentativo. Poiché il vertice dell'esperienza cristiana è ancora il monachesimo, egli cerca, da profondo uomo d'esperienza mistica quale è, di rinnovarlo non solo invitando i cristiani alla trasformazione intima del cuore, ma vivendo da eremita e proponendo l'eremitismo come una dimensione indispensabile alla vita cristiana. Tutto il suo impegno per la riforma della Chiesa va riportato a questa convinzione. Ma il grande papa Gregorio VII aveva compreso che questa via, pur necessaria, non rappresentava una soluzione: era il rapporto con il potere politico cristiano che andava cambiato. La Chiesa doveva comparire non più come il servizio religioso del potere, ma come un potere autonomo, con una sua dimensione anche umana. L'analogia con il Cristo del concilio di Calcedonia è perfetta. Cristo è vero Dio e vero uomo, persona divina in due distinte nature. La Chiesa, corpo di Cristo, ha una personalità divina, una sua vita escatologica perfetta, e si manifesta nella storia come superiore ad essa, perché la sua umanità, per il legame con il divino, supera ogni altra umanità.

Sul piano più precisamente cristologico le conseguenze emergeranno ben presto, innanzitutto e soprattutto nella questione eucaristica. Il dibattito carolingio viene ripreso con ben altra ampiezza e con un'eco universale, e porta ad identificare corpo e sangue eucaristici con il corpo storico del Cristo. È un bisogno di fisicità, di concretezza storica che si manifesta. L'eucarestia non è più un incontro solo spirituale: la mistica ora richiede che l'unione uomo-Dio sia praticabile anche fisicamente, mediante un pane e un vino considerati come la trasformazione della sostanza stessa di Gesù. L'eucarestia diventa così il sacramento primo della salvezza: un'offerta sacrificale che è nello stesso ordine della crocifissione. Croce ed eucarestia sono da ora due immagini necessarie alla coscienza cristiana per riferirsi a Cristo. Per questo, con le pagine di Pier Damiani, abbiamo scelto quelle di un monaco-vescovo normanno trasferitosi in Italia, Guitmondo, e di un vescovo-monaco italiano, che è uno dei protagonisti della riforma di Gregorio, Anselmo da Lucca: in ambedue il problema e la realtà eucaristica sono al centro dell'attenzione.

Con Anselmo di Canterbury la cristologia altomedievale e gregoriana ha il suo capolavoro. Formatosi soprattutto a Bec, come Guitmondo, e poi primate d'Inghilterra, un'esperienza caratterizzata dai contrasti con il potere politico e dalla sua difesa della

libertas della Chiesa in senso gregoriano, Anselmo ha trasferito l'autonomia storica della Chiesa in una metodologia teologica che ha al centro le *rationes necessariae*, la necessità del ragionamento nel discorrere su Dio e sull'uomo.

Come tutti i riformatori, anche Anselmo ha il senso della corruzione della Chiesa e della cristianità del suo tempo, che lo porta a porre il peccato come fondamento stesso dell'analisi teologica. Erede di Agostino, egli costruisce una cristologia in cui l'offesa fatta a Dio deve essere riparata. Ma la sola vittima che abbia tale potere di riscatto è necessariamente il Verbo fatto carne, che essendo Dio può soddisfare il Padre ed essendo uomo può riscattare l'umanità. La cristologia di Anselmo per questo è soprattutto una soteriologia, in cui l'eredità di Gregorio Magno viene ulteriormente sottolineata, e in cui un diverso e nuovo volto di Cristo si va formando: il Cristo-crocifisso, in cui il peccatore possa contemplare la propria morte e insieme la propria vita, il Cristo-eucarestia che il peccatore possa toccare e mangiare nella specie del pane e del vino per la propria sostanziale rigenerazione.

Pier Damiani

Nato nell'antica capitale bizantina di Ravenna nel 1007, Pier Damiani aveva studiato a Faenza e a Parma ed era tornato nella sua città come insegnante. Ma nel 1035 si era fatto monaco nella comunità eremitica di Fonte Avellana, sul Monte Catria, nella marca di Camerino. L'eremo (poche celle attorno ad un oratorio) era stato fondato o riformato – come vuole la tradizione – da san Romualdo (morto nel 1027), anch'egli ravennate, che era stato un protagonista della vita cristiana, non solo in Italia, tra la fine del secolo decimo e l'inizio dell'undicesimo.

Per Romualdo l'ideale cristiano non era più il cenobitismo. Le sue esperienze con i monaci di Ravenna e di altri luoghi erano state infatti pessime: la corruzione dei costumi, la pratica della simonia, erano ormai un fatto troppo comune per poter identificare il cenobitismo con il luogo e con la regola della perfezione. Ma anche i rapporti con il potere politico, frequenti e ricorrenti, e la disponibilità di Romualdo a recarsi in missione per convertire gli slavi, lo avevano deluso: vicino alla corte di Ottone III e amico dell'imperatore, egli non poteva accettare in troppe occasioni la politica imperiale e i suoi stessi interventi negli affari ecclesiastici. Così a Romualdo, che ben conosceva la Romagna (aveva vissuto da eremita anche nelle zone desolate del delta del Po) ed era stato in Provenza e in Istria e altrove, l'Appennino apparve come il suo deserto e l'eremitismo come la via della perfezione in una società cristiana corrotta. A giustificazione della sua scelta Romualdo portava i testi delle *Vitae patrum* e di Cassiano, che aveva potuto leggere quando era eremita a Cuxa, nei Pirenei francesi.

A questa esperienza romualdina si rifà Pier Damiani. Anche in lui infatti l'eremo appare come il luogo necessario alla perfezione: il distacco dalla storia, il primato della contemplazione si associano in lui, come in Romualdo, alla convinzione che l'istituto cenobitico sia profondamente corrotto e che solo l'esempio di una vita raccolta in Dio, nella solitudine, possa riformare e rinnovare il monachesimo.

Non a caso loro ispiratori sono Giovanni Cassiano, e sia pure in misura minore Gregorio Magno, molto più di Benedetto da Norcia. Ma a differenza di Cassiano, in Romualdo e soprattutto in Pier Damiani la contemplazione si coniuga con un'azione continua e tenace nella storia: essi vogliono in realtà proporre un modello che possa operare anche dentro le strutture esistenti, ma partendo dall'isola cristiana dell'eremo, e l'eremo appare in questo senso la sola soluzione anche se quelle strutture vorrebbe modificare.

Nominato priore della comunità avellanita nel 1043, Pier Damiani ne fu a capo per trent'anni, la portò a grande risonanza, per l'influenza spirituale, ma anche per ricchezza di costruzioni, di possedimenti, di codici, e per una cerchia di monasteri ed eremi vecchi e nuovi che in Fonte Avellana si riconoscono. L'opera di riforma verso questi ed altri centri monastici fu permanente in Pier Damiani, e si associò sempre più strettamente all'opera di scrittore, predicatore e riformatore anche del clero e più in generale della Chiesa. Già verso il 1050 iniziò la sua collaborazione con i pontefici, e arrivò al punto di accettare – sia pure con riluttanza – il ruolo di cardinale vescovo di Ostia, che era centrale nella curia romana (1057). Grandissima fu la sua attività in appoggio alla politica di riforma di Vittore II (1055-1057) e Stefano IX (1057-1058), e poi, insieme con l'amico Ildebrando di Soana, il futuro Gregorio VII, con Niccolò II (1059-1061) e Alessandro II (1061-1073); un'attività che non smise fino alla morte (1072), anche se aveva potuto lasciare l'episcopato nel 1067.

Tra le moltissime opere di Pier Damiani abbiamo scelto uno dei suoi sermoni, *L'esaltazione della croce* (alla croce era intitolato anche l'eremo di Fonte Avellana), perché può documentare più di altri il suo modo di esprimere la vita cristiana. Non è un sermone propriamente cristologico (a lui non si deve una rielaborazione dottrinale che abbia al suo centro la figura di Cristo); piuttosto è il tema della crocifissione come fatto storico, e soprattutto il tema della croce come memoria e realtà mistica di quel fatto, ad essere presente, e in termini tali da proporre l'identificazione Cristo-croce. La cristologia è in lui soprattutto una crocelogia. Ma è questa la dimensione significativa della cristologia di Pier Damiani, e del tempo dopo il Mille in cui la Chiesa tenta il suo rinnovamento.

La centralità della croce ha infatti rapporto, in Pier Damiani, col primato eremitico. Se la perfezione si misura sulla corruzione del mondo cristiano, sulla corruzione dell'uomo, e per questo l'eremo è necessario, la salvezza per l'uomo e per il mondo passa, più che per l'incarnazione del Verbo come tale, per la sua offerta sacrificale nei confronti del Padre. La croce diventa così il centro di ogni vita cristiana. La croce e il crocifisso, non la resurrezione, che Pier Damiani qui esplicitamente esclude dall'esperienza del cristiano. La croce come dolore, come partecipazione al dolore, e dunque come la possibile

partecipazione all'umanità di Cristo, e per questo alla sua stessa divinità. La salvezza per l'uomo sorge solo in questo modo.

È spesso evidente negli scritti di Pier Damiani una componente mistica. Del resto la sua opera di riformatore tendeva innanzitutto a un rinnovamento interiore, a riformare i costumi e gli spiriti, piuttosto che a riformare i rapporti fra papato e impero, tra i due contrapposti poteri, senza perciò arrivare – come voleva invece Ildebrando – alla libertà e autonomia della Chiesa. Questa non comprensione dei problemi storici accentua in Pier Damiani il pessimismo storico: egli è anche in questo un contemplativo, come del resto ha visto Dante collocandolo nel suo *Paradiso*: «contento ne' pensier contemplativi» (*Par.* 21, 117).

Bibliografia: per una biografia di Pier Damiani si veda G. Lucchesi, *Per una vita di san Pier Damiano*, Cesena 1972.

Sulla sua figura e anche sulla sua attività di scrittore, tra molti altri contributi, si vedano, elencati in ordine cronologico:

V. Vailati, *La devozione all'umanità di Cristo nelle opere di san Pier Damiani*, «Divus Thomas» 46 (1943), pp. 78-93;

J.J. Ryan, *Saint Peter Damian and his Canonical Sources. A Preliminary Study in the Antecedents of the Gregorian Reform*, Toronto 1956;

G. Miccoli, *La "simoniaca heresis" in Pier Damiani e in Umberto di Silva Candida*, «Studi gregoriani» 5 (1956), pp. 77-81;

G. Miccoli, «Théologie de la vie monastique chez saint Pierre Damien», in *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, pp. 459-83;

G. Miccoli, «Pier Damiani e la vita comune del clero», in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Milano 1962, pp. 186-211;

J. Leclercq, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'église*, Rome 1960 (trad. it., Brescia 1972);

O. Capitani, «San Pier Damiani e l'istituto eremitico», in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano 1965, pp. 122-63;

G. Lucchesi, *Il sermonario di San Pier Damiano come monumento storico, agiografico e liturgico*, «Studi gregoriani» 10 (1975), pp. 9-67;

E. Werner, *Pietro Damiani e il movimento popolare del suo tempo*, «Studi gregoriani» 10 (1975), pp. 287-315;

H.P. Laqua, *Traditionen und Leitbilder bei dem Ravennater Reformer Petrus Damiani, 1042-1052*, München 1976;

G. Fornasari, «Prospettive del pensiero politico di san Pier Damiani», in *Miscellanea, I. Studi*, Udine 1979, pp. 463-516;

A. Coccia, «Il principio informativo della cristologia della "devotio crucis" di San Pier Damiani», in *La cristologia nei padri della Chiesa*, Roma 1985, pp. 59-90.

Vari contributi sono nella miscellanea *Per la storia della "libertas ecclesiae"*, Roma 1975, e nei volumi *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*, Cesena 1972 sgg.

Sermo XLVIII

de exaltatione sanctae crucis

Vexillum imperatoris aeterni, fratres carissimi, ea devotione prosequimur, qua et ipsum qui in eo triumphare dignatus est veneramur. Quod videlicet nulli sanctorum ex ecclesiastica cognoscitur institutione collatum: sanctos enim quoslibet, sive etiam caelestes virtutes, oramus quidem, sed non adoramus. Cum vero crucem nos fatemur adorare vel colere, illi tantum figurae dominici corporis, quae in cruce facta est, hanc noscimur reverentiam exhibere. In signo nempe victoriae victorem colimus, et adorando crucem ipsum qui crucifixus est adoramus. [...]

8. Sed quo pacto temptamus ea quae divinis litteris continentur crucis in unum exempla colligere, cum videamus omnem sacri eloquii seriem huic terribili signo quadam spiritus intentione servire? Hoc est enim propitiatorium, quod duo cherubin versis in se invicem vultibus aspiciunt, quia in eum qui in cruce suspensus est duo Testamenta, novum scilicet et vetus, concorditer et indifferenter intendunt. Dicit enim Iohannes quia «ipse est propitiatio pro peccatis nostris». Et Petrus de patribus loquens ait: «Per gratiam Christi credimus salvari quemadmodum et illi».

Crux igitur est concordia scripturarum et limes quidam atque confluvium veterum et novorum. Crux caelestia et terrena

Sermone 48

Esaltazione della santa croce[1]

Carissimi fratelli, accompagniamo il vessillo dell'imperatore eterno[2] con la stessa devozione con cui veneriamo anche chi in esso si è degnato di trionfare[3]: un atto questo che secondo le istituzioni ecclesiastiche non è riconosciuto né conferito a nessun santo, perché i santi come le virtù angeliche noi li possiamo pregare ma non adorare. Quando invece diciamo di adorare o venerare la croce, riconosciamo di dovere questo atto solo a quella forma del corpo del Signore che si è composta sulla croce. In realtà nel segno della vittoria onoriamo il vincitore e adorando la croce adoriamo colui stesso che fu crocifisso. [...][4]

8. Ma a che scopo cercare di riunire gli esempi della croce contenuti nella Bibbia, quando ci rendiamo conto che ogni suo libro è scritto, secondo una certa intenzione spirituale, allo scopo di servire questo terribile segno? Questo è il segno propiziatorio che i due cherubini guardano, con le facce rivolte l'un verso l'altro (cfr. *Ex.* 25, 18-22)[5]: in chi è sospeso sulla croce essi vedono infatti, in perfetta concordia e senza alcuna differenza tra loro, i due Testamenti, il nuovo e il vecchio[6]. Infatti Giovanni dice: «Egli stesso è il sacrificio propiziatorio per i nostri peccati» (*1 Ep. Io.* 2, 2; cfr. 4, 10; *Ep. Rom.* 3, 25). E Pietro parlando degli antenati: «Per la grazia del Signore riteniamo di essere salvi, non diversamente da loro» (*Act. Ap.* 15, 11).

La croce dunque è l'accordo delle Scritture e, per così dire, il confine e la confluenza delle cose vecchie e delle nuove. La croce

confoederat, crux homines simul et angelos in antiquae concordiae unanimitate reformat. Crux denique mors est vitiorum et omnium fons ac vita virtutum. Crux incipientibus semita, currentibus via, pervenientibus requies est secura. Crux est tironibus donativum, militantibus robur, emeritis municipium. Crux est fortiter agentium virtus, recuperatio labentium, corona victorum. Crux mortem ingerit momentaneam et vitam compensat aeternam. Crux nos terrenis expoliat ut caelestibus ditet, esurire docet ut satiet, humilitatem praecipit ut exaltet, patientiam adhibet ut coronet. Crux est in Christo viventibus regula, expressa iustitiae norma, ac omnibus probis moribus disciplina. Crux diabolum terret et effugat, angelos ut ad nos ingrediantur invitat. Cogitationum phantasmata reprimit et sanctum Spiritum castis ac mundis pectoribus introducit. Crux denique lassos recreat, infirmos roborat, et titubantia desperatae mentis arcana confortat. Et quid amplius dicam, quandoquidem per crucem «rex gloriae» et nos de catena cruenti praedonis eripuit, et tartarea claustra violentus persuasor irrupit? Omnes insuper electos de vinculis antiquae damnationis absolvit, quos etiam secum per resurrectionis gloriam suscitavit.

9. Quid, inquam, de beatae crucis praeconio referam, cum et ipsa latronem caelo ut revera sui fructus primitias intulit, et per hunc paradisi ianuas quas deinceps electi omnes scanderent patefecit? Enimvero cherubin ille, qui romphaeam exclusionis acceperat, signaculum in eo crucis aspexit, cui se nequaquam contradictor opposuit. [...] Dixerat Dominus: «Ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum». Eorum itaque qui trahendi erant, latro praevius fuit, cui mox dixit: «Hodie mecum eris in paradiso». Quem ergo de perpetuae

congiunge ciò che è del cielo e ciò che è della terra, la croce reintegra sia gli uomini sia gli angeli nell'unanimità dell'antico patto. La croce è la morte dei vizi e la fonte e la vita di tutte le virtù[7]. La croce è il viottolo che prende chi s'avvia alla perfezione, la via per chi progredisce in questo cammino, il riposo sereno per chi lo compie[8]. La croce è il donativo per le reclute, la forza per chi combatte, il municipio per i veterani. La croce è per i coraggiosi l'ardimento, per chi vacilla la guarigione, per i vittoriosi la corona. La croce impone una morte momentanea e dà in cambio la vita eterna. La croce ci spoglia dei beni terreni per arricchirci di quelli celesti, ci insegna a soffrire la fame per poterci saziare, esige l'umiltà per esaltarci[9], si serve della pazienza per incoronarci. La croce è la regola per chi vive in Cristo, la norma esplicita della giustizia, la disciplina per tutti i retti costumi. La croce spaventa e mette in fuga il diavolo, invita gli angeli a venire da noi. Tiene lontane le fantasie morbose e fa penetrare lo Spirito santo nei cuori onesti e puri. La croce, infine, ristora chi è stanco, dà forza agli infermi, conforta le incertezze nascoste della mente disperata. E cosa mai potrei dire di più? Mediante la croce «il re della gloria» (*Ps.* 23, 7-10) ci ha strappato dalla catena del crudele predone e ha infranto le porte dell'inferno penetrandovi impetuosamente. Egli ha anche liberato tutti gli eletti dalle catene dell'antica condanna, e mediante la gloria della resurrezione li ha fatti ascendere con sé.

9. Quale altro elogio potrei rivolgere alla croce santa, quando proprio essa ha portato in cielo il ladrone quale primizia del suo frutto (cfr. *Ev. Luc.* 23, 40-3), e attraverso di lui ha aperto le porte del paradiso, verso le quali poi tutti gli eletti sono saliti? In realtà il cherubino che aveva preso la spada che escludeva Adamo dall'Eden (cfr. *Gen.* 3, 24), vide il sigillo della croce di Dio, a cui non si era mai opposto avversario. [...] Il Signore aveva detto: «Se sarò innalzato da terra, tutto attirerò a me» (*Ev. Io.* 12, 32). Tra coloro che dovevano essere attirati, il primo fu il ladrone, a cui disse subito: «Oggi sarai con me in paradiso» (*Ev. Luc.* 23, 43).

mortis laqueo primum traxit, hunc ad vitam primitus introduxit.

Per crucem igitur, immo per eum qui suspendi in cruce dignatus est, omnia sunt instaurata, omnia benedicta, omnia caelestis gratiae rore perfusa. Praesertim humana mens quae sterilis erat, amara atque insipida, ad Salvatoris adventum fertilis et dulcis effecta, divinae insuper est sapientiae sale condita. Quod nimirum satis expresse figuravit illud Helisei prophetae miraculum. Nam cum viri Hiericho sibi conquererentur quod «aquae» essent «pessimae et terra sterilis». «Afferte», inquit, «mihi vas novum et mittite in illud sal». Deinde aquarum fonti sal illud immersit, sicque aquas ab omni morte et sterilitate sanavit. Quod nimirum, ut totum brevi sermone concludam, nihil aliud insinuat nisi quod Verbum caro fieret et habitaret in nobis. Quid enim aquae, nisi mundani sunt populi? Quid vas novum, nisi corpus dominicum, nulla scilicet praevaricationis antiquae labe nigratum, nulla veteris hominis abusione detritum? Quid porro sal, nisi caelestis est sapientia? Sapientia igitur Patris in corpus descendit humanum, et sic ad fertilitatem et vitalis intellegentiae dulcedinem omnium convertit fidelium mentes. Quae nimirum dulcedo tamdiu latuit usque dum sal mergeretur in aquam, id est usque dum ille penderet in cruce qui dixit: «Salvum me fac, Deus, quoniam introierunt aquae usque ad animam meam». Ex tunc enim homo didicit quid deberet appetere, quid vitare.

10. Interea, fratres mei, non vos pigeat de sacramento dominicae passionis vel incarnationis aliquid suptile cognoscere, et breviter dictum artius memoriae commendare. Sex nempe diebus omnipotens Deus omnia sua opera condidit et sexto die hominem ad suam imaginem similitudinemque formavit. Sexta quoque aetate saeculi filius Dei factus est filius homi-

Pertanto colui che per primo liberò dal laccio della morte eterna, per primo fu introdotto alla vita.

Attraverso la croce dunque, anzi attraverso colui che alla croce si degnò di essere appeso, ogni cosa è stata rinnovata, tutte sono state benedette, tutte sono state perfuse dalla rugiada della grazia celeste. La mente umana in particolare, che era sterile, acerba ed insipida, è diventata fertile e dolce con l'arrivo del Salvatore e si è in più insaporita del sale della sapienza divina. Veramente il miracolo del profeta Eliseo ne è stato in modo esplicito la prefigurazione. Infatti gli abitanti di Gerico si erano lagnati con lui, perché «le acque erano pessime e la terra sterile», ed egli disse: «Portatemi un vaso nuovo e metteteci dentro del sale» (*4 Reg.* 2, 19-20). Poi gettò il sale nella sorgente di quelle acque, e in questo modo le risanò dalla morte e dalla sterilità. E tutto questo, per concludere brevemente il discorso, altro in verità non insinua se non che il Verbo si sarebbe fatto carne e avrebbe abitato in noi (cfr. *Ev. Io.* 1, 14). Che cosa sono infatti le acque se non i popoli della terra? Che cosa è il vaso nuovo, se non il corpo del Signore, che non è stato sporcato dalla colpa dell'antica trasgressione, che non è stato diminuito dal peccato dell'uomo vecchio? Che cos'è infine il sale, se non la sapienza celeste? La sapienza del Padre è discesa nel corpo umano, e così ha reso le menti di tutti i fedeli atte alla fecondità e alla dolcezza di quell'intelligenza che dà la vita. Questa dolcezza è rimasta certo nascosta, finché il sale non fu immesso nell'acqua, cioè fino al momento in cui egli non fu sulla croce e disse: «Salvami, o Dio, perché l'acqua mi penetrò fin dentro l'anima!» (*Ps.* 68, 2). Da quel momento l'uomo seppe cosa doveva desiderare, e cosa invece evitare.

10. Ma ora, fratelli miei, non vi rincresca conoscere con qualche profondità il sacramento della passione del Signore e della sua incarnazione, e tenere bene a mente ciò che brevemente dirò. Sappiamo che Dio onnipotente ha compiuto la sua opera in sei giorni e che il sesto giorno ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza (cfr. *Gen.* 1, 26). È sempre nella sesta età del mondo

nis, ut nos reformaret ad imaginem Dei. Sexta insuper feria ipse Dominus passus est, ut eo nimirum die homo fieret eius morte redemptus quo dudum fuerat ipsius operatione plasmatus. Eodem porro die de costa viri formata est Eva quo de latere Christi per aquam et sanguinem exivit ecclesia.

Videamus itaque quomodo per eundem senarium numerum dominici corporis templum divinae providentiae sit arte constructum. Templum sane illud Hierusalem per quadraginta et sex annorum curricula fuerat fabricatum, unde et a Iudeis Domino dicitur: «Quadraginta et sex annis aedificatum est templum hoc, et tu triduo illud reaedificas?». Qui videlicet numerus, si per senarium ducitur, omne tempus quo Dominus in matris utero mansit impletur. Nam quadragies sexies seni, ducenti septuaginta sex dies fiunt, qui dierum numerus complet novem menses et sex dies qui videlicet tamquam decem menses parientibus feminis imputantur. Non quia omnes mulieres ad sextum diem post nonum mensem pariturae perveniant, sed quia tot diebus ad partum perducta ipsa perfectio dominici corporis comperitur, sicut a maioribus traditur et firma auctoritate ecclesiae custoditur. Octavo namque kalendas aprilis conceptus creditur quo et passus. Eo videlicet die sepultus est in monumento novo ubi nec ante nec post quisquam est positus mortuorum, quo conceptus est utero virginis, ubi constat nullum seminatum fuisse mortalium. [...]

11. Sed hoc corporis templum, quod per senarium numerum fieri divina providentia voluit, tribus horis iudaica impietate resolutum, triduo reaedificavit, sicut ipse dicit: «Solvite templum hoc, et post triduum reaedificabo illud. Hoc autem», inquit evangelista, «dicebat de templo corporis sui». Nec mirum, si quod per senarium factum est per ternarium sit solutum, per ternarium quoque rursus aedificatum, cum et

che il figlio di Dio si è fatto figlio dell'uomo[10], per rinnovarci ad immagine di Dio. È ancora nel sesto giorno che il Signore ha consumato la sua passione, perché nel giorno stesso in cui un tempo era stato da lui plasmato con l'opera della creazione, l'uomo venisse con la sua morte redento. A sua volta Eva fu formata dalla costola di Adamo nello stesso giorno in cui la Chiesa uscì attraverso l'acqua e il sangue dal fianco di Cristo[11].

Vediamo pertanto in che modo attraverso quello stesso numero sei il tempio del corpo del Signore sia stato abilmente edificato dalla divina provvidenza. Il tempio di Gerusalemme era stato costruito nel corso di quarantasei anni, per cui i giudei dissero al Signore: «Questo tempio è stato costruito in quarantasei anni, e tu lo vuoi riedificare in tre giorni?» (*Ev. Io.* 2, 20). Ora questo numero se lo si moltiplica per sei, corrisponde al tempo durante il quale il Signore è rimasto nell'utero della madre. Infatti 46 per 6 fa 276 giorni, numero che equivale a nove mesi e sei giorni, che viene calcolato come dieci mesi per le donne incinte[12]. Non perché tutte le donne partoriscano il sesto giorno dopo il nono mese, ma perché si sa, come tramandano i Padri e come viene custodito dalla sicura autorità della Chiesa, che il corpo del Signore si è perfettamente formato e giunse al parto in questo numero di giorni. Infatti si crede che egli sia stato concepito nell'ottavo giorno delle calende di aprile, cioè il 25 di marzo, che è il giorno stesso della passione. Vale a dire, egli fu sepolto in un nuovo sepolcro dove mai, né prima né dopo, nessun morto fu posto, in quello stesso giorno nel quale fu concepito nell'utero della vergine, dove si sa che non ci fu fecondazione umana alcuna. [...]

11. Ma questo tempio del corpo, che la divina provvidenza volle compiuto secondo il numero sei, fu distrutto in tre ore dall'empietà dei giudei, e riedificato in tre giorni, come egli stesso dice: «Distruggete questo tempio, e dopo tre giorni lo riedificherò. Ma questo», dice l'evangelista, «lo diceva del tempio del suo corpo» (*Ev. Io.* 2, 19. 21). Non deve meravigliare che ciò che fu edificato nel sei sia stato distrutto nel tre e sempre nel tre sia rie-

ipse senarius sicut ex ternario crescit, ita nihilominus et in ternarium resolvatur. Unus enim et duo et tres, sex fiunt; et reciproce, dimidium senarii tres sunt, tertia pars duo, sexta unum. Qui videlicet numerus idcirco perfectus dicitur, quia sic ex suis partibus constat. Uno plane die integro et duabus noctibus in sepulchro Dominus iacuit, quia una sui corporis morte a duabus nos, animae videlicet et corporis, mortibus liberavit.

Et recte per diem mors Domini designatur, qua nos ad lucem reducimur; nostra autem mors utraque per noctem quae nimirum nobis ex peccato debetur. Totum autem hoc triduum in humanae salutis expenditur evidentissime sacramentum: nam sexta feria passus, sabbato in sepulchro quievit, die dominico resurrexit. Tota autem haec vita nobis sexta feria est, qua videlicet crucem post Dominum baiulare iubemur. A die autem exitus nostri usque ad iudicium, quasi sabbatum ducitur, quia interim beata requie sanctae animae perfruuntur. In resurrectione autem corporum paschalis nobis oritur dies, qui nullo fine concluditur sed perpetuae iucunditate laetitiae feriatur.

Ut ergo ad hanc dominicam per sabbatum valeamus congruenter attingere, necesse est nos, nunc crucem post Iesum baiulantes, sextam iugiter feriam celebrare. Alioquin, si praepostero ordine nunc sub carnis lege viventes quasi dominicam ducimus, proculdubio postmodum non gaudium gaudio, sed tribulatione mutamus. Hinc est enim quod Dominus, sicut quadraginta diebus in eremo vixit, totidemque post resurrectionem cum discipulis fuit, ita etiam ab ipso suae mortis articulo usque ad diluculum resurrectionis quadraginta horas habuit. Sicut igitur illorum dierum numero, ita nihilominus et horarum quas diximus, totius vitae nostrae tempus exprimitur. Ut sicut ille quadragenario horarum numero mortuus

dificato, perché come sei è un multiplo di tre, così parimenti nel tre può essere scomposto. Infatti 1 + 2 + 3 fa 6, e inversamente la metà di 6 è 3, la terza parte è 2, la sesta 1. Questo numero perciò si dice perfetto in quanto è il risultato delle sue parti[13]. Il Signore giacque nel sepolcro un giorno intero e due notti, perché con la sola morte del suo corpo ha liberato noi da due morti, quella dell'anima e quella del corpo.

E giustamente la morte del Signore è indicata con il giorno nel quale noi siamo ricondotti alla luce; le nostre due morti, la cui causa è nel peccato, sono invece indicate dalla notte. Tutti e tre questi giorni sono evidentemente il prezzo pagato per il sacramento della salvezza umana: infatti il sesto giorno, il venerdì, egli consumò la passione, il sabato riposò nel sepolcro, ed è risorto nel giorno del Signore. Ma tutta la nostra vita, nella quale siamo costretti a portare la croce dopo il Signore (cfr. *Ev. Matth.* 16, 24; *Ev. Marc.* 8, 34; *Ev. Luc.* 9, 23), è per noi il sesto giorno. Dal giorno della nostra morte fino al giudizio è come il sabato, poiché durante questo tempo le anime sante godono della beata pace. Nella resurrezione dei corpi sorge il giorno della nostra pasqua, che non conosce mai fine ma trascorre godendo la letizia eterna.

Per poter raggiungere mediante il sabato questa domenica di letizia è necessario che noi, ora che portiamo la croce dopo Cristo, celebriamo senza intermissione il sesto giorno, il venerdì. Altrimenti se, invertito l'ordine, ora che siamo sotto la legge della carne, viviamo come se fosse domenica, dopo non potremo mutare certamente la gioia con la gioia, ma con la tribolazione[14]. Per questo il Signore, che era rimasto quaranta giorni nel deserto, per lo stesso tempo rimase con i discepoli dopo la resurrezione; e così anche dal momento della sua morte fino all'alba della resurrezione trascorsero quaranta ore[15]. Pertanto con il numero di quei giorni e allo stesso modo con quello delle ore (come ora abbiamo detto) è espresso il tempo di tutta la nostra vita. Come lui rimase nella morte per quaranta ore, così anche noi morti con lui per

mansit, ita et nos illi commortui quandiu hic vivimus, in carnis semper mortificatione vivamus. Ad superandum ergo diabolum crucis insigne nobis noster imperator exhibuit, et ne nobis grave videretur, primus ipse gestavit. [...]

14. Itaque et nos in laudem beatae crucis libet exclamare:

LAUS CRUCIS

O beata crux, quae illum meruisti nova libratione suspendere quem caelum et terra nequeunt sustinere! O crux, purior vitro, rutilantior auro, quae tamquam vernantibus gemmis et margaritis membris ornata es Salvatoris! O crux, luna micantior, sole splendidior, quae prae divini magnitudine luminis stellarum iubar et universa caeli astra praecedis! Tu sola inter omnia ligna silvarum electa es ad humanae redemptionis officium. Tu pondus illud sustinere meruisti, cuius virtute caelum volvitur, terra suspenditur, et universa mundi machina numquam casura libratur. Te tartara metuunt, angeli venerantur, et omnis rerum creatura miratur. O vere nobilis arbor, quae de terreno quidem cespite orta procedis, sed super astra caeli felices ramos expandis! Olim quidem fructus tuus gehennae erat obnoxius, nunc cedros germinas paradiso, et vivi ex te lapides prodeunt quibus supernae Hierusalem aedificia construuntur.

O beata crux, quia, cum sol radios absconderet ne sacrilegium videret, cum terra tremeret, cum elementa nutantia formidine palpitarent, tu morienti Domino individua meruisti comes assistere, brachia devota substernere, et tuo insuper miti gremio confovere! O beata crux, quae Redemptoris mundi es afflixione conspicua et pretioso inmaculati agni rubes sanguine purpurata! Tu salus mundi perditi, tu «lux in tenebris» constitutis, tu medicina languentium, tu convalescentium vir-

tutto il tempo della nostra vita viviamo sempre nella mortificazione della carne. Il nostro imperatore, per sconfiggere il diavolo, ci ha mostrato dunque il vessillo della croce[16], e per primo egli stesso lo ha portato perché non ci sembrasse insostenibile. [...]

14. Per questo anche a noi piace esclamare a lode della santa croce:

LODE DELLA CROCE

O croce santa, che hai avuto il merito di tenere sospeso con un nuovo equilibrio colui che il cielo e la terra non sono in grado di tenere sospeso! O croce, più pura del vetro, più rifulgente dell'oro, che sei stata ornata delle membra del Salvatore come di germogli primaverili e di gemme! O croce, più sfavillante della luna, più splendente del sole, che superi per l'intensità della luce divina il raggio delle stelle e tutti gli astri del cielo! Tu sola fra tutti gli alberi della selva sei stata scelta per compiere la redenzione dell'uomo. Tu hai avuto il merito di sostenere quel peso la cui forza fa girare il cielo, tiene sospesa la terra, e mantiene in equilibrio tutta quanta la macchina del mondo senza farla mai precipitare. L'inferno ti teme, gli angeli ti venerano, e ogni creatura ti guarda ammirata. O albero veramente insigne, che cresci nato da una zolla di terra, ma allunghi i fertili rami fin oltre gli astri del cielo! Un tempo il tuo frutto era soggetto all'inferno, ora germogli i cedri per il paradiso, e da te vengono le pietre vive con cui sono costruiti gli edifici della Gerusalemme celeste.

O croce santa, che mentre il sole ritraeva i suoi raggi per non vedere il sacrilegio, mentre la terra tremava (cfr. *Ev. Matth.* 27, 51), mentre gli elementi sconvolti per la paura barcollavano, tu, sola compagna, hai meritato di assistere il Signore mentre moriva, di distendere le sue braccia offerte al sacrificio, di tenerlo nel tuo dolce grembo! O croce santa, che sei famosa perché il Redentore del mondo in te ha avuto la sua morte, e sei tutta rossa del prezioso sangue dell'agnello immacolato (cfr. *1 Ep. Pet.* 1, 19)[17]! Tu sei la salvezza del mondo malvagio[18], tu «la luce nelle tenebre» (*Ev. Io.* 1, 5) costituite, tu la medicina per gli ammalati, tu

tus, tu periclitantibus portus, tu evadentibus de fauce mortis aufugium. Per te peregrini transeunt in domesticos, et eos qui dudum fuerant hospites, apostolorum reddis esse concives. In te mors cruenta dum occidit occiditur, auctor et ipse mortis extinguitur, vita hominibus perdita reparatur. Tu armasti manum Iahel clavo, quo videlicet Sisaram per tympus capitis utrumque transfoderet, et in typo ecclesiae diabolum trucidaret. Tu fundam David implesti lapide, quo philisteum Goliad signanter in fronte percutiat, ubi videlicet profanus tui signaculum non habebat.

O beata crux, te patriarcharum fides, te vaticinia prophetarum, te iudex apostolorum senatus, te martyrum victor exercitus omniumque sanctorum agmina venerantur, praedicant et honorant. Odor flagrantiae tuae omnia vincit aromata, nectar tuum cunctas pigmentorum species et universa mella praecedit. O beata crux, titulus gloriae, insigne victoriae, signaculum redemptionis aeternae! Tibi debent terrena quod vivunt, caelestia insuper quod ad suae integritatis plenitudinem redeunt. Per te siquidem ad patriam exul homo revertitur, et angelorum numerus quid diminutus fuerat instauratur. Tu facis ut daemonum servi, Dei fiant per adoptionem filii, et olim idolorum cultores nunc Christi sint coheredes.

O crux gloriosa, o crux admiranda, cui totius orbis imperia procidunt, omnia sceptra principatus oboediunt cunctorumque regnorum iura subduntur. Sed cur nos obrizo sive carbunculo adhibere extrinsecus ornamenta contendimus, quibus utique quicquid apponitur suppar et decolorius invenitur? Non enim, o beata crux, quaelibet humana lingua tua praevalet aequare praeconia, in qua nimirum aeterna vita pependit, quam salus mundi proprio cruore perfudit, et summi

la forza per i santi, tu il porto per i naufraghi, tu la via a chi cerca di sfuggire alle fauci della morte. Per te chi è straniero diventa uno della stessa famiglia, e chi era prima un ospite tu rendi concittadino degli apostoli. In te la sanguinosa morte è uccisa nel momento stesso in cui uccide, anzi nel momento in cui l'autore stesso della morte è ucciso, la vita tutta distrutta viene rinnovata[19]. Tu hai armato la mano di Giaele con il chiodo con cui trafiggesse Sisara da una tempia all'altra del capo (cfr. *Iud.* 4, 17-21)[20], e in Giaele, figura della Chiesa, trucidasse il diavolo. Tu hai riempito la fionda di Davide con il sasso con cui colpì il filisteo Golia, esattamente sulla fronte (cfr. *1 Reg.* 17, 40-50), a significare che chi non è consacrato non avrà il tuo contrassegno.

O croce santa, la fede dei patriarchi, i vaticinî dei profeti, il senato giudicante degli apostoli, l'esercito vittorioso dei martiri e le schiere di tutti i santi, ti venerano, ti predicano e ti onorano. Il profumo della tua fragranza vince tutti gli aromi, il tuo nettare supera ogni qualità di balsamo e di miele in tutto il mondo. O croce santa, titolo di gloria, segno di vittoria, insegna della redenzione eterna! A te le cose della terra devono la vita, quelle del cielo il ritorno alla pienezza della loro integrità. Attraverso di te l'uomo esule torna in patria, e il numero degli angeli che un tempo fu diminuito viene restaurato. Tu fai che i servi dei demoni diventino figli di Dio per adozione[21], e coloro che un tempo veneravano gli idoli, ora siano coeredi di Cristo (cfr. *Ep. Rom.* 8, 17).

O croce gloriosa, o croce meravigliosa, davanti a cui i governi di tutta la terra si inchinano, a cui tutti gli scettri del potere obbediscono, e a cui le leggi di tutti i regni si sottomettono. Ma perché vogliamo trovare a tutti i costi per quest'oro purissimo, per questa gemma di carbonchio, lodi che sono solo esteriori, mentre qualunque cosa si sovrapponga ad esse non può non essere che impari e scolorita? Infatti, o croce santa, qualsiasi linguaggio dell'uomo non è in grado di formulare l'elogio che a te conviene, su cui in verità la vita eterna fu appesa, che la salvezza del

Patris Verbum singulari sui corporis contubernio decoravit. Solus igitur tua laus est qui pependit in te. Tu enim decepisti nova arte diabolum et reddidisti de victore captivum. Tu siquidem consueveras electas illi escas offerre atque ad eius insatiabile guttur quaeque tibi fierent obnoxia destinare. Novissime autem talem hianti ac devorare cupienti cibum, o beata crux, optulisti qui et fauces eius occultae virtutis hamo transfigeret, et veternosae malitiae ventrem his qui iam absorti fuerant vacuaret.

O crux gloriosa, quae omnia benedicis! O crux benedicta, quae ab omnibus benediceris! Benedictio enim tua cuncta sanctificat omniumque benedictio rerum in te copiosa redundat. O crux veneranda, o crux adoranda, forma mirabilis, figura terribilis! «Sicut enim fluit cera a facie ignis sic pereunt peccatores a facie tua», nec reperiunt phantasmata remorandi vel laedendi locum, ubi tuum conspexere signaculum. O crux amabilis et dilecta, suavis nimium et decora! Amoris tui flamma omne cor sanum sapiens aestuat, tuae caritatis igne, postquam mens fidelis accenditur, ad amorem mox caelestium inenarrabiliter inflammatur. Quis igitur, o beata crux, dignis te laudibus efferat, in qua videlicet auctor vitae moriens mortem perdidit, ipsamque deglutiens mortuos nos ad inmortalitatis suae gloriam suscitavit? Salva, quaeso, benedic et protege, o figura benedicta, populum supplicem in tuis hodie laudibus communiter exultantem. Ut qui te nostrae redemptionis fieri voluit instrumentum, per te quoque ad suae gloriae nos dignetur transferre consortium; et quos per te de servitutis eripuit vinculo, per te etiam iuxta promissionem suam constituat heredes in regno.

mondo ha bagnato con il proprio sangue[22], e il Verbo del sommo Padre ha fregiato ponendovi la singolare casa del suo corpo. Lui solo dunque è la tua lode: colui che fu appeso su te. Tu hai ingannato il diavolo con un nuovo artifizio e lo hai ridotto da vincitore prigioniero. Perché tu eri solita offrirgli cibi scelti e destinare alla sua gola insaziabile tutto ciò che ti era sottomesso. Ma ora, o croce santa, a questa bocca spalancata e vogliosa di divorare, tu hai offerto un cibo tale che ha trafitto la gola con l'amo della sua nascosta virtù, e ha svuotato il ventre della loro pigra malizia a coloro che già erano stati inghiottiti.

O croce gloriosa, che benedici ogni cosa! O croce benedetta che da tutti sei benedetta! La tua benedizione santifica ogni cosa e la benedizione di tutte le cose trabocca in te copiosa. O croce veneranda, o croce adorabile, bellezza meravigliosa e insieme terribile immagine! «Come la cera messa davanti al fuoco cola, così davanti a te i peccatori si perdono» (*Ps.* 67, 3), non possono più avere l'illusione del differimento e il modo di nuocere, una volta che hanno fissato il tuo segno. O croce amabile e amata, straordinariamente soave e bella![23] Ogni cuore puro arde sapientemente della fiamma del tuo amore e del fuoco della tua carità, e dopo che l'anima fedele viene così accesa, subito è infiammata in modo indicibile dall'amore delle cose celesti. Chi, o croce santa, potrà dunque degnamente lodarti, tu su cui l'autore della vita morendo distrusse la morte, e introiettando in sé la morte (cfr. *1 Ep. Pet.* 3, 22)[24], risvegliò noi che eravamo morti alla gloria della sua immortalità? Salva, te ne prego, o immagine benedetta, benedici e proteggi il popolo che ti supplica, che oggi esulta riunito nella tua lode. Colui che volle che tu diventassi lo strumento della nostra redenzione, si degni anche per tuo mezzo di farci partecipi della sua gloria, e coloro che per tuo mezzo ha strappato dalla catena della schiavitù, per tuo mezzo egli possa anche costituire secondo la sua promessa eredi nel suo regno (cfr. *Ep. Iac.* 2, 5).

Guitmondo d'Aversa

Guitmondo d'Aversa è un personaggio legato al movimento della riforma gregoriana. I dati sulla sua vita sono pochi ed incerti. Nato nella prima metà dell'undicesimo secolo e originario della Normandia, fu alunno di Lanfranco a Bec e successivamente monaco a La Croix Saint-Leufroy vicino a Evreux. La notizia di un suo soggiorno in Inghilterra presso Guglielmo il Conquistatore sembra infondata, e molti dubbi permangono su una sua destinazione alla sede arcivescovile di Rouen. È invece accertata la sua presenza a Roma a partire dal 1077: qui sotto il nome di *Christianus* sarebbe entrato in un monastero, adoperandosi in favore del partito gregoriano. Nel 1088 Urbano II lo nominò arcivescovo di Aversa, in Campania, dove rimase fino al 1095, data probabile della sua morte. La fama di Guitmondo è strettamente legata al suo trattato eucaristico contro Berengario di Tours: il *de corporis et sanguinis Domini veritate*, che con una *Confessio de sancta Trinitate* ed un'*Epistola ad Erfastum* costituisce quanto c'è rimasto della sua opera di scrittore.

Berengario di Tours (1010-1088) fu uno dei testimoni più significativi della ripresa intellettuale dell'undicesimo secolo. Alunno di Fulberto di Chartres e a sua volta scolastico a Tours di grande successo, egli rivendicò il pieno esercizio della ragione anche in materia di fede. La sua dottrina del sacramento dell'altare è il tentativo di un'interpretazione dialettica del dogma eucaristico. Essa non poteva mancare di suscitare le più dure reazioni: così intorno alle sue dottrine si svolge il primo grande confronto della Chiesa occidentale sull'eucarestia: è adesso, per la prima volta, che la Chiesa di Roma, impegnata nel processo di rinnovamento connesso con l'affermazione del primato della sede di Pietro, prende esplicita posizione su questa materia attraverso una serie di sentenze conciliari.

L'altomedioevo latino aveva ereditato la concezione eucaristica di sant'Agostino. La comunione è il mezzo per partecipare alla *ecclesia fidelium*: attraverso il corpo sacramentale del pane e del vino il fedele diventa membro del corpo di Cristo che è la Chiesa. Il problema

della realtà della presenza di Cristo non è mai esplicitamente affrontato da Agostino: essa è certamente affermata, ma accolta semplicemente nei termini di *mysterium*. Tale concezione fu discussa per la prima volta in età carolingia. Pascasio Radberto, uno dei più notevoli teologi del nono secolo, scrisse un trattato di introduzione al sacramento eucaristico per i monaci del popolo sassone, da poco convertito al cristianesimo. Qui, nel tentativo di spiegare il significato della presenza di Cristo nel pane e nel vino, Pascasio mostra di non intendere questa presenza in termini spirituali, ma parla di una conversione della sostanza del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo. Questa posizione fu duramente attaccata dai suoi contemporanei e rimase isolata. Ratramno di Corbie, confratello di Pascasio e suo principale accusatore, Rabano Mauro, Godescalco di Orbais, lo stesso Giovanni Scoto l'Eriugena, continuano a difendere una concezione dell'eucarestia ancora fortemente impregnata del simbolismo agostiniano. Il *sacramentum* e la *res sacramenti*, il *signum* e la *res*, rimangono distinti, mentre la realtà della presenza di Cristo è certamente affermata, ma sempre nei termini di *mysterium*, escludendo l'identificazione tra le *species* sacramentali e il corpo storico del Cristo nato dalla Vergine.

Quando nell'undicesimo secolo Berengario e i suoi avversari tornano ad affrontare la questione, facendo anche esplicito riferimento ai loro predecessori carolingi, la situazione sembra essersi capovolta. Berengario, che con la sua dottrina continua la tradizione agostiniana, viene ben presto a trovarsi in minoranza: i suoi oppositori, che ribadiscono e sviluppano le posizioni avanzate da Pascasio, riconoscono in queste ultime il vero insegnamento dei Padri, e le sentenze conciliari confermeranno e renderanno ufficiale tale linea.

I primi avvertimenti giunsero a Berengario da parte di due suoi condiscepoli presso Fulberto: Adelmanno di Liegi ed Ugo di Langres. Il dibattito fu incentrato sin dall'inizio su due questioni fondamentali, il problema della transustanziazione e quello della presenza reale. Berengario fu sostenitore tenace dell'impossibilità della transustanziazione, cioè della trasformazione della sostanza del pane e del vino nella sostanza del corpo e del sangue di Cristo, ma respinse sempre l'accusa di negare la presenza reale. Egli riteneva che il corpo celeste di Cristo, come qualsiasi altra sostanza corporea, fosse sottomesso alle leggi dello spazio, e di conseguenza l'impossibilità che esso fosse contemporaneamente nel pane e in cielo. Appoggiandosi all'autorità stessa dei Padri, egli afferma allora che il sacramento dell'altare è figura, segno, pegno del corpo e del sangue del Signore. Tuttavia Berengario non esclude la presenza in esso del corpo di Cristo, ma pensa ad una presenza intellettuale e spirituale, negando che essa debba essere intesa *sensualiter*. Nella lettera di risposta ad Adelmanno, che è anche l'unica testimonianza diretta della sua dottrina

prima del concilio romano del 1059, Berengario si difende dall'accusa di aver negato la presenza reale, e precisa che quando parla di figura non si riferisce alla *res sacramenti* ma solo al *sacramentum*. Questa distinzione, fondamentale e determinante per Berengario, così come lo era stata per Agostino e per i teologi carolingi, tende ad essere trascurata dai suoi oppositori.

Ugo di Langres cerca di cogliere Berengario in contraddizione, e afferma che non ha senso dichiarare che il sacramento del corpo e del sangue è il corpo di Cristo, se poi se ne sostiene l'incorporeità. È evidente che il contrasto è determinato da una diversa impostazione del problema. Se per Berengario transustanziazione e presenza reale erano fatti distinti, per Ugo sono invece strettamente connessi, fino al punto di affermare: o si ammette che la natura del pane e del vino si trasforma, o si deve rinunciare alla presenza del corpo di Cristo. Nessuno sembra dunque mettere in dubbio la presenza di Cristo, ma mentre Berengario si limita ad accoglierla in termini del tutto spirituali, per i suoi avversari l'affermazione della sua realtà ha significato solo nel senso di una sua oggettivazione nel corpo stesso del Cristo storico, nato dalla vergine e morto sulla croce. Tale tendenza si accentuerà ulteriormente nelle posizioni di Umberto di Silvacandida, e in quella ufficiale assunta dalla Chiesa di Roma.

Se con Adelmanno ed Ugo la controversia era rimasta nell'ambito di una disputa tra condiscepoli, con Lanfranco di Bec, maestro di una scuola rinomatissima, essa assume una eco universale ed una veste in qualche modo ufficiale. Lanfranco coinvolge Roma e illustra a papa Leone IX (1048-1054) i pericoli e gli errori di Berengario. Si giunge così al concilio di Roma del 1059, dove Umberto di Silvacandida svolge un ruolo fondamentale: egli è completamente insensibile alla distinzione tra sacramento e *res sacramenti*, dà anzi per scontata la loro identificazione: la conversione sostanziale era dunque necessaria, affinché dopo la consacrazione non permanesse alcun elemento terreno. A Roma Berengario sottoscriverà la professione di fede redatta da Umberto. Ma subito dopo scrive il trattato *de sacra coena*, oggi in gran parte perduto, nel quale attacca duramente il cardinale di Silvacandida.

Gli anni successivi contano una lunga serie di condanne: Berengario è isolato e perseguitato; chiede la protezione di papa Alessandro II (1061-1073), che lo tratta con benevolenza, come farà poi Gregorio VII (1073-1085), ma due concili lateranensi, del 1078 e del 1079, tornarono a condannare le sue posizioni e gli imposero di sottoscrivere una formula che egli accettò, per tornare tuttavia, poco dopo, sulle sue posizioni. Ma la questione eucaristica era ormai immessa nel profilo dogmatico degli anti-berengariani. Non solo perché questa era la convinzione che si era creata nella curia romana, ma anche e soprattutto per una diversa coscienza del fatto eucaristico che stava

egemonizzando l'Occidente. L'avere concepito l'incarnazione del Verbo in termini strettamente funzionali alla redenzione dell'uomo – come veniva ulteriormente teorizzato in questi anni da Anselmo di Canterbury – aveva elevato l'eucarestia a sacramento-chiave, in cui l'opera mediatrice del Cristo si offre all'uomo: l'eucarestia come memoria del sacrificio e della crocifissione, il cui frutto viene partecipato all'uomo peccatore dal corpo e sangue di Cristo stesso. E nella Chiesa, quale la riforma gregoriana la esprime, l'eucarestia non può essere solo un fatto spirituale; in analogia con tutto lo spirito riformista, l'eucarestia si carica di sensi letterali e storici, fino a coincidere con il corpo storico di Cristo. Questa fisicità è tuttavia da intendere nella tradizione del concilio di Calcedonia: non è tanto la fisicità inalterabile del pane che viene affermata (come facevano i berengariani), ma quella umanità della natura del Cristo, e dunque del suo corpo, che era totalmente assunta nella divinità della persona.

Guitmondo deve avere scritto il suo trattato immediatamente prima del 1078. Si sono scelti alcuni passi dalla sua opera non solo perché essa rappresenta bene la tesi romana e sufficientemente anche quella berengariana, quanto piuttosto per il suo intrinseco valore. Pur concordando infatti con molti degli altri controversisti, in lui assumono particolare rilievo due aspetti. Innanzitutto egli mette fortemente in rapporto l'eucarestia con la Chiesa, fino a fare tendenzialmente coincidere l'una e l'altra col corpo di Cristo. Ma poi (soprattutto in alcuni passi del terzo libro) l'incarnazione del Verbo viene letta misticamente, in rapporto all'unione uomo-Dio: se il Verbo si è fatto uomo, se ha assunto la carne dell'uomo, come può la carne dell'uomo non aver incorporato veramente il divino? E allora, se si ammette – come anche Berengario faceva – la presenza reale di Cristo nell'eucarestia, come può questa presenza spirituale, cioè la presenza del divino di Cristo, non comportare anche una presenza umana, e in questo senso fisica? Forse per questo, più che gli altri controversisti di parte gregoriana, Guitmondo accetta la distinzione tra *signum* e *res* ma vede anche, accentuando la tradizione patristica, come nel *signum* eucaristico anche la *res* debba essere presente.

Diamo solo alcuni passi dai tre libri del *de corporis et sanguinis Christi veritate* di Guitmondo, secondo il testo presentato in PL, CIL, coll. 1427-1512 (l'*editio princeps* era stata curata nel 1530 da Erasmo, anche al fine di difendere la transustanziazione dalle accuse dei protestanti).

Bibliografia: gli studi su Guitmondo sono pochissimi e non sempre approfonditi; si veda intanto P. Di Pasquale, *Luce eucaristica da Guitmondo d'Aversa (contro Berengario di Tours)*, Frattamaggiore 1975, e F.S. Festa, *Per il dibat-*

tito teologico sull'eucarestia nell'XI secolo. Guitmondo d'Aversa contro Berengario di Tours, «Asprenas» 25 (1978), pp. 29-51; 26 (1979), pp. 144-64.

Sulla controversia eucaristica nel secolo undicesimo rimangono fondamentali i lavori di O. Capitani, tra i quali ricordiamo: *Studi su Berengario di Tours*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo» 69 (1957), pp. 1-132; *La lettera di Goffredo II Martello conte d'Angiò a Ildebrando (1059)*, «Studi gregoriani» 5 (1956-1957), pp. 19-31; *Per la storia dei rapporti tra Gregorio VII e Berengario di Tours*, ibid., 6 (1959-1961), pp. 99-145; ove si potrà trovare indicata anche la letteratura precedente.

Si vedano poi, tra l'ampia produzione scientifica, i seguenti contributi, elencati in ordine cronologico:

L. Hödl, *Die Confessio Berengarii von 1059. Eine Arbeit zum frühscholastischen Eucharistietraktat*, «Scholastik» 37 (1962), pp. 370-94;

G.R. Evans, *Gilbert Crispin on the Eucharist: A Monastic Postscript to Lanfranc and Berengar*, «The Journal of Theological Studies» 31 (1980), pp. 28-43;

J.-C. Didier - P. Delhaye, *Hugues de Breteuil, évêque de Langres († 1050). Lettres à Bérenger de Tours sur la présence réelle*, «Recherches augustiniennes» 16 (1981), pp. 289-331;

G. Macy, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians, c. 1080-c. 1200*, Oxford 1984.

Fondamentali rimangono: H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen âge*, Paris 1949, e dello stesso *Exégèse médiévale* II 1, Paris 1961, in particolare pp. 199-209, ma passim. Per la controversia in epoca carolingia si veda: M. Cristiani, *La controversia eucaristica nella cultura del sec. IX*, «Studi medievali» sec. III, IX (1968), pp. 167-223.

de corporis et sanguinis
Christi veritate in eucharistia

LIBER I

[...] *Rogerius*: Berengarius et qui eum sequuntur, asseverant eucharistiam Domini non esse vere substantialiterque corpus et sanguinem Domini, sed sola voce sic appellari, pro eo quod tanquam umbra et figura significativa sit corporis et sanguinis Domini. [...] Natura, inquiunt, hanc mutationem non patitur. Cumque affertur eis scriptum, quia «omnia quaecunque voluit Dominus fecit», sed hanc, inquiunt, mutationem noluit. Absit enim ut fas sit Christum dentibus atteri, aut partibus dissipari. [...]

Guitmundus: [...] Cognosce primum quia non omnes qui de istis sacramentis errant, una incedunt via erroris. Nam Berengariani omnes quidem in hoc conveniunt quia panis et vinum essentialiter non mutantur, sed ut extorquere a quibusdam potui, multum in hoc differunt, quod alii nihil omnino de corpore et sanguine Domini sacramentis istis inesse, sed tantummodo umbras haec et figuras esse dicunt. Alii vero, rectis ecclesiae rationibus cedentes, nec tamen a stultitia recedentes, ut quasi aliquo modo nobiscum esse videantur, dicunt ibi corpus et sanguinem Domini revera, sed latenter contineri, et ut sumi possint quodammodo, ut ita dixerim, impanari. Et hanc ipsius Berengarii subtiliorem esse sententiam aiunt. Alii vero non quidem iam Berengariani, sed acerrime Berengario

La verità circa il corpo e il sangue di Cristo nell'eucarestia

LIBRO I

[...] *Ruggero*: Berengario con tutti i suoi seguaci sostiene che l'eucarestia del Signore non è veramente e sostanzialmente il corpo e il sangue del Signore, ma che così è chiamata solamente perché indicativa del corpo e del sangue del Signore come una sua parvenza e figura[1]. [...] La natura, essi dicono, non può sopportare un cambiamento come questo. E quando gli si fa notare che «il Signore ha fatto tutto ciò che ha voluto» (*Ps.* 113, 11), sostengono che egli non ha potuto volere questo cambiamento. Bisogna infatti escludere che sia conveniente per Cristo essere schiacciato tra i denti e disperso in piccole parti. [...]

Guitmondo: [...] Sappi innanzitutto che non tutti quelli che compiono errori circa codesti sacramenti, percorrono la stessa via. Infatti tutti i berengariani sono concordi nel ritenere che il pane e il vino non subiscono un cambiamento sostanziale, ma – come ho potuto estorcere a qualcuno – si differenziano poi molto, nel senso che alcuni sostengono che nell'eucarestia non sia assolutamente presente il corpo e il sangue del Signore, ma solo una parvenza e figura di lui. Ma altri, piegandosi alle giuste ragioni della Chiesa, pur senza venir meno alla furbizia di sembrare in qualche modo quasi a noi uniti, sostengono che nell'eucarestia è sì realmente contenuto il corpo e il sangue del Signore, ma in forma nascosta, e per poterla prendere, essa sia in qualche modo – per dir così – impanata; essi dicono anzi che questa è l'opinione più acuta di Berengario. Altri ancora non sono per niente berengariani, poi-

repugnantes, argumentis tamen eius, et quibusdam verbis Domini paulisper offensi (quod suo loco dicemus uberius) solebant olim putare quod panis et vinum ex parte mutentur et ex parte remaneant. Aliis vero irrationabilem istorum sensum longe horrentibus, eadem verba Domini, quibus isti moventur, non satis apte intelligentibus, videbatur panem et vinum ex toto quidem mutari, sed cum indigni accedunt ad communicandum carnem Domini et sanguinem, iterum in panem et vinum reverti. Quorum omnium erroribus, sicut Dominus dederit, obviare tentabimus.

Nunc primum Berengarianis utrisque respondeamus. Isti etenim, licet inter se diversi sint, contra nos tamen unam habent pene sententiam, et argumentis nituntur eisdem. Utrique enim nihil de pane et vino mutari essentialiter asserunt. [...] Nemo enim Christianorum credit hanc fieri mutationem nisi per Dei voluntatem. Desinant igitur inaniter dicere: «Natura non patitur»; et id tantummodo an Deus hanc mutationem velit, requiramus. «Sed absit», inquiunt, «ut unquam hoc Deus velit! Non enim fas est Christum dentibus atteri». Ego vero in primis quaero quid dicant significare «atteri». Si enim intelligunt «atteri», velut pressius tangi aut fortius premi, quaero quare non sit fas Christum dentibus «atteri» [...] Deinde quare non possit dentibus premi, qui manibus Thomae et post resurrectionem potuit attrectari? Et «sanctae mulieres», quibus occurrit post resurrectionem, scriptum est quia «tenuerunt pedes eius». Nulla namque ratio est ut non possit tangere dens quod tangit manus; nam sicut ad manus, ita et ad totum corpus pertinet tactus. Quare quidquid tangit manus, potest et toto corpore tangi: potest igitur et dentibus tan-

ché a Berengario si oppongono decisamente, e tuttavia, un po' colpiti dai suoi argomenti, come anche da alcune parole del Signore (che meglio presenteremo in altra parte), un tempo erano soliti pensare che il pane e il vino in parte venissero trasformati e in parte rimanessero come erano. Altri infine, che sono ben lontani da questo irrazionale pensiero, ma non comprendono propriamente le stesse parole del Signore che hanno colpito quelli, sembrano credere che il pane e il vino abbia subito un radicale cambiamento, ma che sia poi di nuovo tornato ad essere pane e vino, poiché si sono indegnamente accostati alla comunione della carne e del sangue del Signore. Cercheremo di obiettare a tutti questi errori, come il Signore permetterà.

Innanzitutto rispondiamo all'una e all'altra opinione dei berengariani. Questi infatti, benché siano tra loro diversi, hanno contro di noi quasi una sola opinione e si affidano agli stessi argomenti. Né gli uni né gli altri sostengono infatti che il pane e il vino muti secondo l'essenza[2]. [...] Nessun cristiano crede che quel cambiamento possa avvenire se non per volontà di Dio. Smettano perciò di dire senza fondamento che la natura non lo tollera; cerchiamo piuttosto solo di capire se Dio voglia questo cambiamento. «Ma sia lungi», dicono, «che Dio voglia questo! Non è infatti conveniente che Cristo sia schiacciato tra i denti.» Per questo chiedo loro innanzitutto cosa intendano per «essere schiacciato»; se lo intendono come essere toccati violentemente oppure essere fortemente premuti, chiedo perché non sia conveniente che Cristo sia «schiacciato» tra i denti. [...] Perché infatti non potrebbe essere premuto tra i denti colui che poté essere palpato dalle mani di Tommaso anche dopo la resurrezione? (cfr. *Ev. Io.* 20, 24-8). E non è scritto che «le sante donne strinsero i suoi piedi» (*Ev. Matth.* 28, 9), quando dopo la resurrezione venne loro incontro? Non c'è nessuna ragione per la quale il dente non possa toccare quello che tocca la mano: il tatto, così come riguarda la mano, riguarda anche il corpo nella sua interezza; e così tutto ciò che la mano tocca può essere toccato da tutto il corpo, e quindi anche

gi. Porro quod potest vel leviter tangi, cum solidum corpus sit, cur non possit etiam fortiuscule tangi, quod est atteri? Si ergo corpus Domini post resurrectionem manibus Thomae apostoli et sanctarum mulierum potuit tangi, cur hodie a credentium dentibus non possit vel levius vel pressius tangi, id est atteri, nulla obstare ratio videtur. Porro autem si idcirco dicunt non esse fas Christum dentibus atteri, non quia impossibile est, sed eo quod indignum videatur; quaero iterum quare indignum debeat videri? An quia nimium Christus humiliari videatur? Sed qui dedignatus non est ob salutem fidelium, virgis infidelium, corona spinea, cruce, clavis, lancea, nimis irreligiosissime quantum in ipsis erat, atteri, sicut scriptum est: «Attritus est propter scelera nostra», is pro salute eorumdem fidelium dentibus ipsorum dedignatur religiosissime, in quantum valent atteri? Si enim id quod erat indignius pro nobis pertulit, quomodo quod minus indignum est dedignabitur pati? Maxime cum sicut oportuit Dominum Iesum Christum, in ligno suspendi, ut mors quae per lignum venerat, per lignum crucis vinceretur, ita oporteat revera Christum manducari, ut quia veteres homines non umbram fructus, sed ipsum fructum ligni vetiti vere comedendo mortem susceperunt, novi homines non umbram, sed ipsum qui in ligno pependit obedientiae, id est crucis, vere comedendo mortem evadant et vitam sumant. [...] Qui ergo se palpandum et post resurrectionem manibus obtulit, dentes propter immunditiam non vitabit.

At fortasse metuunt isti Salvatorem laedere dentibus attrectando quem laedere non metuunt procaciter mentiendo.

dai denti. E poi perché non si potrebbe toccare anche con maggior forza, cioè schiacciandolo, ciò che si può toccare con delicatezza, dal momento che è un corpo solido? Se il corpo del Signore poté essere toccato dopo la resurrezione dalle mani dell'apostolo Tommaso e delle sante donne, non sembra che nessuna ragione si opponga a ritenere che non possa essere oggi toccato, cioè essere schiacciato dai denti dei fedeli, più delicatamente o più fortemente. E se poi ritengono che non sia conveniente che Cristo sia schiacciato con i denti, non perché sia impossibile ma perché ciò sembra cosa indegna, di nuovo chiedo perché debba sembrare indegna. Forse perché sembra che Cristo sia così troppo disonorato? Ma chi non disdegnò, per la salvezza dei fedeli, di essere schiacciato dalle verghe degli infedeli, dalla corona di spine, dalla croce, dai chiodi, dalla lancia[3], con modi del tutto privi di sentimento religioso, per quanto almeno era loro possibile, così come è stato scritto: «È stato schiacciato a causa delle nostre colpe» (*Is.* 53, 5), costui potrà sdegnare, per la salvezza degli stessi fedeli, di essere schiacciato dai loro denti, e con pienezza di sentimento religioso, per quello almeno che possono? Se egli ha potuto sopportare per noi una cosa molto più vergognosa, come non si degnerà di sopportarne una che lo è tanto meno? Soprattutto per questo: come fu necessario che il Signore Gesù Cristo fosse appeso al legno della croce, così che la morte venuta attraverso l'albero dell'Eden fosse vinta dall'albero della croce[4], così è in realtà necessario che Cristo sia mangiato, perché come l'uomo vecchio ricevette la morte mangiando veramente non la parvenza di un frutto ma il frutto stesso dell'albero proibito, così l'uomo nuovo[5], mangiando veramente non la parvenza ma la persona stessa che fu appesa all'albero dell'obbedienza, cioè alla croce, fugga la morte e riceva la vita. [...] Colui che si è offerto, anche dopo la resurrezione, ad essere palpato con le mani, non eviterà i denti e la loro impurità.

Ma forse costoro temono di oltraggiare il Salvatore toccandolo con i denti, mentre non temono di oltraggiarlo mentendo inso-

O! destruat Deus ad salutem inimicos defensores, si hoc scire nesciunt, quia caro Domini resurgentis, quod naturae erat, retinuit, quod infirmitatis, amisit. Tangi namque naturale est carni, laedi autem infirmitatis est. Ita ergo potest Christus etiam dentibus tangi, ut quacunque pressura dentium iam non valeat laedi. Quare quoniam nec ulla obsistit impossibilitas, nec Christi abhorret humilitas (siquidem id nobis quoque ita expedit ad vitam), cum neque per hoc ulla immunditia Salvatori, vel laesura timenda sit, nullaque occurrat alia ratio cur nefas sit Christum dentibus atteri. Si atteri accipitur quasi pressius tangi, nihil prorsus contra nos valet quod vanissime iactitant, dicentes: «Non est fas Christum dentibus atteri». Porro si atteri intelligunt quasi comminui vel frangi: tunc iam non duae, sed una sola ratio est, quod dicunt dentibus atteri et partibus dissipari, nisi quia plus est partibus dissipari, quam dentibus atteri; et ita intelligendum est tanquam si dicerent. Non est fas Christum in partes dissipari, vel dentibus atterendo, id est comminuendo, vel ullo alio modo. [...]

Rogerius: [...] Cunctis quae opposui tua competenter occurrit ratio, ut per omnia gaudeam, et nihil ex his reliquum videam in quo iustum putem te debere a me amplius fatigari.

Guitmundus: Illud sane scrupulum movet aliquibus, quominus hanc mutationem posse fieri credant, quod ex solido naturae cursu nulla fere ex toto simillima occurrit mutatio. Nam cum aliquid substantialiter transmutatur in aliud, in id utique transire solet, quod non existebat prius, verbi gratia, «virga Moysi mutata est in serpentem», quae ante non erat

lentemente. Oh! disperda Dio questi suoi difensori, che sono nemici della salvezza, se non sanno comprendere che la carne del Signore che risorge trattenne ciò che era proprio della sua natura e perse ciò che proveniva dalla sua debolezza. Ora l'essere toccato è proprio della natura della carne, mentre è proprio della sua debolezza l'essere oltraggiata. Così Cristo può essere toccato anche dai denti senza che nessuna loro pressione sia in grado di oltraggiarlo. Siccome non si oppone dunque niente che sia impossibile, e l'umiltà di Cristo non lo disdegna (semmai questo è utile alla nostra vita), e non è da temere per questo alcuna impurità ed alcuno oltraggio al Salvatore, nessun'altra ragione esiste perché sia sconveniente al Cristo essere schiacciato coi denti. Se essere schiacciato viene inteso come essere toccato più pesantemente, senza dubbio non ha alcun valore quello che essi continuano ad affermare, molto vanamente, con le parole: «Non è conveniente che Cristo sia schiacciato con i denti». Se poi intendono essere schiacciato quasi come essere sminuzzato o spezzato, allora c'è una sola ragione, e non due, che li porta a dire che è schiacciato con i denti e dissolto in parti, cioè che l'essere dissolto in parti è ben più che essere schiacciato con i denti (e così bisogna capire, come se lo dicessero). Non è dunque sconveniente che Cristo venga dissolto in parti, sia schiacciandolo con i denti, cioè sminuzzandolo, sia in qualsiasi altro modo. [...]

Ruggero: [...] A tutti gli argomenti che ti ho opposto hai trovato con competenza una ragione, e di tutto io non posso che godere; non vedo sia rimasto altro su cui tu debba essere ulteriormente da me affaticato con qualche giusto motivo.

Guitmondo: In verità uno scrupolo trattiene alcuni dal credere che questo cambiamento possa avvenire, poiché nel compatto procedere della natura non si incontra nessun cambiamento che sia a questo veramente simile. Infatti quando qualcosa si trasforma secondo la sostanza in un'altra cosa, suole mutarsi in qualcosa che prima non esisteva, come per esempio «la verga di Mosè si è trasformata in serpente» (*Ex.* 7, 10); essa, che prima non era un

serpens, sed tunc coepit esse serpens; quando vero dicimus mutari panem, non in carnem, quae nondum fuerat caro, sed in eam quae iam erat Christi caro, sine ullo carnis ipsius dominicae cremento mutari confitemur. [...]

LIBER II

Rogerius: Berengarius dicit: «Caro Christi incorruptibilis est, sacramenta vero altaris, si diutius serventur, possunt corrumpi, videntur enim putrefieri».

Guitmundus: O calumniosa lingua! o lingua blasphemis assueta! promptior ad extorquendam superbe de scripturis Dei suam perditionem, quam ad percipiendam cum fidelibus salubrem refectionem. Credidit scripturis sanctis dicentibus Christum esse incorruptibilem, et non credidit Christo dicenti: «Panis quem ego dedero caro mea est pro saeculi vita», sed contra hoc opponit corruptionem. Videatur itaque malesanis corruptisque hominibus, iuxta infidelitatem suam, corruptibilis et putribilis panis divinus, et sicut scriptum est tollatur impius ne unquam videat gloriam Dei; sed semper ignominiosa de Deo somniet, semper scandala meditetur, sitque ei Christus semper «lapis offensionis, et petra scandali». Nobis enim panis ille Dei coelestis, illa eucharistia, divinum illud manna; quod immaculati agni carnem impassibilem factam, de sacris altaribus sumimus, per quod et vivimus, et a corruptione sanamur, nunquam corrumpitur, nunquam putrescit; quia cum de die in diem nos renovet, ipsum veterascere nunquam novit. [...] Quomodo autem ad comprobandos remunerandosque fideles incorruptibilis Christus quasi corruptibilis videri dignatus sit, beatus Gregorius declarat de quodam Martyrio

serpente, ha poi cominciato ad esserlo; ma quando diciamo che il pane si è trasformato, noi affermiamo che si è trasformato non in una carne che prima non era mai esistita, ma in quella carne che già era la carne di Cristo, senza che niente vi sia aggiunto[6]. [...]

LIBRO II

Ruggero: Berengario dice: «La carne di Cristo è incorruttibile, mentre le ostie dell'eucarestia, se vengono conservate per lungo tempo, possono corrompersi e difatti sembrano putrefarsi».

Guitmondo: O lingua calunniosa! o lingua avvezza alla bestemmia! più pronta per la sua superbia a ricavare dalla sacra Scrittura di Dio la propria rovina, che a ricevere insieme agli altri fedeli il cibo che dà la salvezza. Egli ha creduto alla sacra Scrittura quando afferma che Cristo è incorruttibile (cfr. *1 Ep. Pet.* 1, 23; *Ep. Rom.* 1, 23) e non ha creduto a Cristo quando dice: «Il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (*Ev. Io.* 6, 52), e a questo contrappone quel pane corruttibile. Dunque agli uomini incancreniti e corrotti, per la loro mancanza di fede, il pane divino sembri soggetto a corruzione e putrefazione, e l'empio venga portato via – come dice la Scrittura – perché non veda mai la gloria di Dio (cfr. *Is.* 26, 10), ma s'immagini sempre di Dio cose infamanti, e sempre pensi a cose scandalose, così che Cristo gli sia sempre «sasso d'inciampo, e pietra di scandalo» (*1 Ep. Pet.* 2, 8)[7]. Per noi infatti quel pane celeste di Dio, quell'eucarestia, quella divina manna, che noi riceviamo dall'altare, divenuta la carne che non può soffrire dell'immacolato agnello, per la quale noi viviamo, e siamo guariti da ogni corruzione, quel pane non si corrompe mai, mai s'imputridisce: perché mentre ci rinnova giorno dopo giorno, non ha mai conosciuto cosa sia invecchiare. [...] Di come Cristo, che è incorruttibile, si sia degnato di sembrare quasi corruttibile, per confermare e per premiare i suoi fedeli, lo dichiara san Gregorio. Egli narra infatti di un certo mo-

monacho narrans, qui Dominum Iesum in specie leprosi sibi apparentem propriis meruit humeris baiulare. «Cumque is», inquit, «qui quasi leprosus videbatur, de collo eius evanuisset, ab ipso mox sententiam remunerationis accepit: "Quoniam", inquit, "non erubuisti me in terra, o Martyri, nec ergo erubescam te in coelo"». Sicut igitur ad comprobandam et remunerandam Martyrii humilitatem sive dilectionem, in terra deformi horrendaque specie Dominus noster Iesus Christus apparuit; ita ad comprobandam et remunerandam servorum suorum fidem, si nulla incredulitas est, vel negligentia punienda vel corrigenda, in specie corrupti illius panis, si quando hoc contingat, credendus est videri. Et, sicut non alium leprosum illum deformissimum fuisse nisi seipsum de collo Martyrii evanescens Christus ostendit; ita non aliud quam Christi carnem et sanguinem in divinis sacramentis, etiam si sub specie quasi putrefacti panis et vini aliquando videantur, orthodoxorum prudentia credere novit. Quod si obiicias (ut dici assolet) quia Berengarius vitas sanctorum pro auctoritate non recepit, scias, quia tametsi quasdam sanctorum vitas non recipit, beati Gregorii tamen libros nunquam eum respuisse, prout recordor, accepi. Quapropter et dialogum beati Gregorii pro auctoritate assumpsimus, in quo de Martyrio memorantur, ista quae diximus. Tantus enim auctor non ea scriberet, nisi et ipse vera esse crederet, et digna credi a posteris iudicaret. Postremo, totam ipsam dispensationem humanitatis dominicae animo percurramus. [...]

Rogerius: Augustinus in libro de doctrina christiana, cibum dominici altaris signum et figuram, nominat, dicens: [...] «Baptismi sacramentum, et celebratio corporis et sanguinis Domini; quae unusquisque cum percipit quo referantur imbutus agnoscit, ut ea non carnali servitute, sed spirituali potius libertate veneretur. Ut autem litteram sequi et signa pro rebus quae his significantur accipere servilis infirmitatis

naco di nome Martirio, che meritò di portare sulle spalle il Signore Gesù che gli era apparso nell'aspetto di un lebbroso. «E quando costui, che sembrava un lebbroso, sparì dalle sue spalle, Martirio ebbe subito questa parola in premio: "Poiché non ti sei vergognato di me sulla terra, o Martirio, neppure io mi vergognerò di te in cielo"»[8]. Per confermare e premiare l'umiltà e l'amore di Martirio, nostro Signore Gesù Cristo è apparso sulla terra in un aspetto orribilmente deforme, e così per confermare e premiare la fede dei suoi servi, quando non siano da punire o da correggere per la loro mancanza di fede o la loro negligenza, egli si fa vedere, quando occorra – noi crediamo – nell'aspetto di quel pane corruttibile. E come Cristo, sparendo dalle spalle di Martirio, mostrò che egli non era altro che quell'orribile e deforme lebbroso, così il giudizio di chi ha la vera fede sa benissimo che nell'eucarestia, anche se appare nell'aspetto del pane e del vino talvolta quasi putrefatti, non è altro che la carne e il sangue di Cristo. Che se poi tu obietti (come si è soliti dire) che Berengario non ritiene autorevoli le vite dei santi, sappi che, se è vero che non ha accolto in questo senso alcune vite di santi, non ho mai sentito, per quanto ricordo, che egli abbia rifiutato come non autorevoli i libri di san Gregorio. Per questo abbiamo assunto per la loro autorità anche i *Dialoghi* di san Gregorio, in cui si ricordano di Martirio le cose che abbiamo citato[9]. Un autore così grande non le avrebbe scritte se non le credesse vere e non le giudicasse degne di essere credute dai posteri. E infine esaminiamo compiutamente il problema della manifestazione dell'umanità del Signore. [...]

Ruggero: Agostino nel suo libro *La dottrina cristiana* chiama il cibo dell'altare del Signore un segno e una figura, dicendo [...]: «Il sacramento del battesimo e la celebrazione del corpo e del sangue del Signore: chiunque, una volta istruito, afferra a chi queste cose vadano riferite, sa di doverle venerare non come un carnale obbligo ma piuttosto con libertà di spirito. Come tuttavia è proprio della debolezza servile seguire la lettera e prendere i segni per le cose significate, così è anche proprio dell'errore, che dan-

est, ita inutiliter signa interpretari, male vagantis erroris est». Audisti igitur, inquiunt, quod sacramenta altaris signa dicit? [...] Audisti quia non carnali servitute, sed spirituali libertate veneranda esse ista dicit? Et quasi quaereres quid est carnali servitute signa venerari. «Litteram», inquit, «sequi, et signa pro rebus quae his significantur accipere, servilis infirmitatis est.» Item in sequentibus: «Si autem flagitium aut facinus iubere, aut utilitatem et beneficentiam videtur vetare, figurata locutio est. "Nisi manducaveritis", inquit, "carnem filii hominis et sanguinem biberitis, non habebitis vitam in vobis". Facinus vel flagitium videtur iubere: figura ergo est praecipiens passioni Domini esse communicandum, et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit». Audisti ergo, aiunt, figuram. Quid amplius requiris? Adde tamen quod apud omnes ecclesiasticos auctores, sed et in collectis missarum quas ubique ecclesia celebrat, panis altaris dicitur sacramentum: quod est sacrum signum.

Guitmundus: O viri insipienter sapientes, nec Augustinum, nec caeteros auctores sanctos, nec consueta ecclesiae verba intelligentes, aut certe male pervertentes praeclara diligentia! Nusquam etenim Augustinus in libro de doctrina christiana cibum altaris Domini, signum vel figuram vocavit, sed celebrationem dominici corporis signum dixit, quod idem et nos credimus. Nam quoties celebratio corporis et sanguinis Domini agitur, non equidem Christum iterum occidimus, sed mortem eius in ipsa, et per ipsam celebrationem memoramus; estque ipsa celebratio, passionis Christi quaedam commemoratio. Commemoratio autem passionis Christi ipsam passionem significat. Celebratio igitur corporis et sanguinis Domini passionis Christi est signum. [...] Nam, cum dicimus in celebratione Dominici corporis: «Christus immolatur», nemo car-

nosamente si propaga, interpretare i segni senza alcuna utilità»[10]. Hai dunque sentito che i sacramenti dell'altare sono dei segni? [...] Hai sentito che essi sono da venerare non con carnale obbligazione ma piuttosto con libertà di spirito? E tu vorresti chiedermi cosa significhi venerare i segni con carnale obbligazione. «È proprio della debolezza servile», egli dice, «seguire la lettera e prendere i segni per le cose significate.» Poco dopo Agostino afferma[11]: «Se poi sembra che egli comandi un'infamia o un delitto, e proibisca una cosa utile e benefica, si tratta di un parlare in figura. "Se non mangerete", egli dice, "la carne del figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete in voi la vita" (*Ev. Io.* 6, 34). Sembra che egli comandi un'ingiuria o un delitto: questa è una figura che ricorda come bisogna essere in comunione con la passione del Signore e custodire con dolcezza e utilità nella memoria che la sua carne fu crocifissa e piagata per noi». Hai dunque sentito che si parla di figura. Cosa cerchi di più? Aggiungi tuttavia che in tutti gli autori ecclesiastici – e persino nelle «collette» delle Messe che la Chiesa celebra ovunque – si parla del sacramento del pane e dell'altare: sacramento, cioè segno sacro.

Guitmondo: O uomini insipientemente sapienti! che non comprendono Agostino e tutti gli altri santi autori, e neppure le abituali parole della Chiesa, o che, con grandissima diligenza, queste parole voltano al male! Mai Agostino, infatti, nel suo libro *La dottrina cristiana*, chiamò segno o figura il cibo dell'altare del Signore, ma chiamò segno la celebrazione del corpo del Signore, cosa questa che anche noi egualmente crediamo. Ogni volta che si compie la celebrazione del corpo e del sangue del Signore, noi certamente non uccidiamo di nuovo Cristo, ma ricordiamo la sua morte in quella celebrazione e mediante essa, e questa stessa celebrazione è, appunto, la commemorazione della passione di Cristo. La commemorazione della passione di Cristo significa la stessa passione. E dunque la celebrazione del corpo e del sangue del Signore è il segno della passione di Cristo. [...] Infatti, quando diciamo che «Cristo viene immolato» nella celebra-

naliter haec secundum litteram debet accipere. «Christus», enim semel mortuus, «iam non moritur, mors ei ultra non dominabitur.» Sed dum passionem eius missas celebrando memoramus, pro nobis olim mortuus designatur. Denique si quis dicat: «Celebratio dominici corporis est dominica passio», tanquam carnaliter sentiens a nobis repellitur. Non est enim celebratio ipsa dominica passio, sed dominicae passionis iam peractae significativa commemoratio. [...] Quidquid igitur illud est, quod Augustinus hic figuram appellat (nam quid figuram dicat in his eius verbis cognosci non tam facile potest) non utique corporis Domini, sed crucifixionis eius et vulnerationis, hoc est, occisionis nostraeque communicationis cum ea, id est, ut imitemur Christum et communicemus passioni eius compatiendo, manifestissime figuram esse demonstrat. [...] Non legistis in evangelio ipsum Christum signum appellari? dicente Simeone: «Ecce hic positus est in ruinam et in resurrectionem multorum in Israel, et in signum cui contradicetur». Et in Canticis canticorum ipse ad sponsam suam dicit: «Pone me ut signaculum super cor tuum». In Isaia quoque legitur: «Erit radix Jesse, qui stat in signum populorum». Quapropter si Christus est, et verus Christus est, et signum: nihil nos impedit, si hoc quod de altari Domini sumimus, cum sit verum Christi corpus, dicatur et signum.

Sed cuius rei, forsitan inquies, nisi dominici corporis est signum? Et ego vicissim abs te requiro, cuius rei Christus est signum? Si mihi respondes, tu ipse quod interrogas solvis. Si illud mihi non respondes, nec me respondere hoc cogis. Ad instructionem tamen fidelium, de hac re sicut Dominus dederit aliqua dicam: Christus enim, quoniam seipsum pro nobis obtulit, factus est nobis signum redemptionis. Omne enim pretium translationis, eius rei cuius est pretium, signum est.

zione del corpo del Signore, nessuno deve intendere questo carnalmente, secondo la lettera. «Cristo» è morto una sola volta, «e più non muore e la morte non avrà più dominio su di lui» (*Ep. Rom.* 6, 9). Così quando celebriamo la Messa e ricordiamo la sua passione, egli viene indicato come morto per noi nel passato. Se qualcuno dunque dicesse che la celebrazione del corpo del Signore è la sua passione, sarà da noi respinto, in quanto intende la questione carnalmente. La celebrazione non è la passione del Signore, ne è la commemorazione, che significa la passione del Signore già avvenuta. [...] Qualunque cosa sia quello che Agostino chiama qui figura (infatti non si può facilmente sapere cosa egli indichi con figura in queste parole)[12], egli dimostra in modo chiarissimo che si tratta di una figura certamente non del corpo del Signore, ma della sua crocifissione e delle sue ferite, cioè della sua uccisione e del nostro comunicare con essa, perché noi imitiamo Cristo e siamo partecipi soffrendo con lui della sua passione. [...] Non avete letto nel vangelo che Cristo stesso venne chiamato segno? quando Simeone dice: «Ecco, costui è destinato ad essere rovina e resurrezione per molti in Israele, e segno di contraddizione» (*Ev. Luc.* 2, 34); e nel Cantico dei cantici egli dice alla sua sposa: «Mettimi come segno sul tuo cuore» (*Cant.* 8, 6); ed anche in Isaia si legge: «Sarà l'origine di Jesse, che sta come segno per i popoli» (*Is.* 11, 10). Perciò se è Cristo, è il vero Cristo ed è anche segno: niente ci impedisce di chiamare anche segno, pur essendo il vero corpo di Cristo, quello che riceviamo dall'altare del Signore.

Ma di che cosa è segno – tu forse mi chiederai – se non del corpo del Signore? Ed io d'altra parte ti chiedo, di che cosa Cristo è segno? Se tu riesci a rispondere, tu trovi da solo la soluzione alla tua domanda. Se non mi rispondi non mi puoi costringere a risponderti. Tuttavia dirò alcune cose su questa questione, come le ha date il Signore, a istruzione dei fedeli: infatti Cristo ha *offerto sé stesso* per noi, e questo è diventato per noi segno di redenzione. Il prezzo di ogni trasferimento infatti è il segno

Christus igitur quoniam quidem redemptor noster est, de morte ad vitam ipse nos transtulit; et quoniam ipse est et pretium nostrum, huius nobis translationis, id est, nostrae redemptionis est signum. Non absurde ergo credimus, si simili quoque ratione cibum altaris dominici, et propter virtutem Divinitatis in eo plenissime habitantis, nostrae salutis effectivum, et quoniam pretium nostrum est, eiusdem salutis nostrae credimus significativum. «Christus denique inter Deum et homines mediator.» [...] Huius quoque divini foederis, huius tam saluberrimae pacis, sacrosancta altaris oblatio a nobis creditur signum. Sed et illud quod de virgine natus est Christus, nobis est signum, quod et nos de matre virgine in Christo renascimur, quam despondit apostolus «uni viro virginem castam exhibere Christo», quae est ecclesia. In Christo crescente profectum nostrum «donec occurramus omnes in virum perfectum», praesignatum attendimus. [...] Cumque sicut nos beatus apostolus Paulus docuit: «Ipse caput ecclesiae» sit, et «ecclesia corpus eius»; ipsum suum proprium, quod de beata virgine sumpserat corpus, corporis sui, quod est ecclesia, signum est, et figura et sacramentum. Quod videlicet ecclesiae corpus ad instar capitis sui, de Spiritu sancto et ecclesia virgine corde nascitur; et ex omnibus gentibus, tanquam ex diversis membris in unum novum hominem congregatur.

Omnia porro haec, per id quod de altari dominico sumitur, non incongrue credimus figurari. [...] Aptissime igitur et rationabiliter sacra oblatio, cum aliorum multorum bonorum, tum etiam corporis Domini, id est, ecclesiae ex multis hominibus vel populis velut granis, inter duo Testamenta, tanquam superiorem et inferiorem molam contritis, id est, humiliatis, per aquam baptismi, et ignem Spiritus sancti in unum

di quella cosa per cui il prezzo è stato pagato. E Cristo, poiché è senza dubbio il nostro redentore, ci ha egli stesso trasferiti dalla morte alla vita; e poiché è proprio lui anche il nostro prezzo, egli è il segno di questo nostro trasferimento, cioè della nostra redenzione. Noi per questo crediamo non sia assurdo, se con un ragionamento simile riteniamo che il cibo dell'altare del Signore, anche a causa della forza della divinità, che abita in esso in modo assolutamente compiuto, sia ciò che ha generato la nostra salvezza; e poiché è il prezzo del nostro riscatto, lo crediamo essere segno della nostra salvezza. Cristo è in una parola «il mediatore tra Dio e gli uomini» (*1 Ep. Ti.* 2, 5). [...] Anche l'offerta sacra dell'altare, noi crediamo sia un segno del patto divino, di questa pace tanto salutare. Ma anche colui che è nato dalla vergine, il Cristo, è per noi un segno, perché anche noi rinasciamo in Cristo dalla madre vergine, quella vergine che l'apostolo fidanzò «ad un solo uomo per presentarci a Cristo come una vergine pura» (*2 Ep. Cor.* 11, 2), che è la Chiesa. E in Cristo, mentre cresce, noi osserviamo la nostra crescita, che è già stata segnata, «fino a che raggiungiamo tutti la condizione di uomo perfetto» (*Ep. Eph.* 4, 13). [...] E poiché – come ci ha insegnato il santo apostolo Paolo – «egli è il capo della Chiesa» e «la Chiesa è il suo corpo» (*Ep. Col.* 1, 18.24; *Ep. Eph.* 1, 22-3; 5, 23), il suo stesso e proprio corpo, quello che ha assunto dalla santa vergine, è il segno e la figura e il sacramento del suo corpo, che è la Chiesa. E questo corpo della Chiesa, come il suo capo, nasce dallo Spirito santo e dalla Chiesa con il cuore di vergine, e viene radunato da tutte le genti in un unico e nuovo uomo[13], come fosse dalle sue diverse membra.

Ora tutte queste cose noi crediamo che siano non impropriamente rese in figura da ciò che viene preso all'altare del Signore. [...] Per questo l'ostia santa viene molto convenientemente e con ragione detta segno, non solo di molti altri beni ma anche del corpo di Cristo, cioè della Chiesa, raccolta ad unità e resa una mediante l'acqua del battesimo e il fuoco dello Spirito santo, ri-

collectae atque compactae, dicitur signum. Ipsius vero corporis quo divinitas Salvatoris proprie induta est apud quempiam auctorum, aut nusquam, aut vix signum aperte dici reperies. Ubi sane invenitur eucharistia dici sacramentum corporis Domini, aut constructionem verborum, sic resolvimus: eucharistia est sacramentum quod est corpus Domini, ut ipsa quidem sit vere corpus Domini, sacramentum vero sit aliarum rerum, praedictorum videlicet bonorum, sicut solemus dicere: «Deus est fons bonitatis; id est fons qui est bonitas, et plenitudo divinitatis, id est plenitudo quae est divinitas, et multa huiusmodi alia». Aut certe intelligimus quod ipsa quidem sit corpus Domini, ipsius videlicet Verbi Dei proprium, et corporis Domini, quod est ecclesia, sicut beatus apostolus docuit, sacramentum. Quod si uspiam inveniretur etiam ipsius corporis quo Verbum Dei indutum est (quod tamen nusquam aut vix clare occurrit) sacramentum dici; quid nobis officeret, in quo fidem nostram labefactaret? Nunquid enim nullum sacramentum est, id cuius est sacramentum? Aut nulla figura est id cuius est figura? Quid ergo de filio Dei in epistola ad Hebraeos Paulus dicit: «Qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius», id est Patris? Nunquid non est Filius id quod Pater? Absit. Filius enim id omnino, quod Pater, est, et nihil aliud quam id quod Pater est. Falsum est igitur dicere quod nulla figura sit id cuius est figura. Denique et Christus olim docens, miracula faciens, iustissime inter homines vivens, manducans, bibens, dormiens, caeterasque nostrae humanitatis proprietates in se ostendens; quid nobis aliud quam seipsum Deum hominemque designabat? Sed et nunc quoque pro nobis interpellans, hodieque corpus suum cum cicatricibus vultui Patris ostendens, se pro nobis natum, passum

spetto a molti uomini e popoli umiliati, come granelli di frumento triturati tra le due macine, una superiore ed una inferiore[14], cioè tra i due Testamenti. Ora non troverai nessun autore, in nessun luogo, o forse solo raramente, che dica apertamente che questo corpo, con il quale la divinità del Salvatore fu propriamente rivestita, è un segno. Dove si trova che l'eucarestia è detta sacramento, cioè segno sacro del corpo di Cristo, si può spiegare così la costruzione della frase: l'eucarestia è il segno sacro del corpo del Signore, cioè l'eucarestia è veramente il corpo del Signore, e il segno sacro lo è di altre cose, di quei beni di cui si è detto, e che siamo soliti nominare in questo modo: «Dio è la sorgente della bontà, cioè la sorgente che è la bontà stessa; è la pienezza della divinità, cioè la pienezza che è la divinità stessa, eccetera». Oppure comprendiamo senza avere dubbi che l'eucarestia stessa è il corpo del Signore, il corpo vero e proprio dello stesso Verbo di Dio, e insieme segno sacro del corpo del Signore, che è la Chiesa, come ci ha insegnato il santo apostolo Paolo[15]. Se poi in qualche luogo si potesse trovare che è chiamato segno sacro lo stesso corpo del quale il Verbo di Dio si è rivestito (ma è frase che non ricorre in nessun luogo o ricorre poco chiaramente), che danno ce ne verrebbe? Come questo farebbe vacillare la nostra fede? Forse che nessun segno è ciò di cui è segno? O nessuna figura è ciò di cui è figura? Che cosa dice Paolo del figlio di Dio nella lettera agli ebrei se non che «egli è lo splendore riflesso della gloria e la figura della sostanza di lui» (*Ep. Hebr.* 1, 3), cioè del Padre? Forse non è il Figlio la stessa cosa del Padre? Non sia mai. Il Figlio è assolutamente ciò che è il Padre e nient'altro che ciò che il Padre è. È perciò falso dire che una figura non è ciò di cui è figura. Anche Cristo, quando insegnava e faceva i miracoli, e viveva con perfetta giustizia tra gli uomini, e mangiava beveva e dormiva mostrando in sé tutte le altre caratteristiche della nostra umanità, che cos'altro ci voleva indicare se non il suo essere Dio e uomo? Ma anche ora, quando intercede per noi e quando anche oggi mostra al Padre il suo corpo pieno di cicatrici, indica che è nato, è morto ed

ac resurrexisse, atque ad coelos ascendisse designat. Idem igitur Christus sui ipsius est sacrum signum, id est sacramentum. Haec eadem quoque divina nobis oblatio, sine fidei nostrae periculo signare potest. [...]

LIBER III

Guitmundus: [...] Beatissimum tamen Hilarium Pictaviensem pontificem, fidei pene suo tempore singularem columnam, sanctissimi Martini institutorem, a beato quoque Augustino, caeterisque posteris doctoribus, nec non et ab omni ecclesia Dei summa devotione susceptum, ad medium volo deducere. Commodissimum namque reor fore ut quid etiam hic mirabilis disputator de eucharistia Domini in libro octavo de trinitate sentiat subtiliter attendamus. Contra Arianos quippe disputans, ut substantialiter Patrem esse in Filio demonstraret, ipsum Filium in nobis substantialiter esse per eucharistiam probavit. [...] Probat namque disputator mirabilis, quia Pater naturaliter est in Filio, id est, substantialiter. Aliter enim istud naturaliter non debet intelligi. Nam de substantiali unitate Patris et Filii tota contra Arianos quaestio versabatur. [...] Id autem per hoc probat, quia naturaliter, id est, substantialiter ipse Filius est in nobis. Non enim et istud naturaliter alio modo intelligi debet. Nam si alio modo intelligeretur tota ipsa disputatio vacillaret. Quomodo enim nostra cum Christo unitas si substantialis non esset, Patris et Christi unitatem substantialem probaret? [...] Constat ergo et disputationis ratione et eiusdem viri auctoritate cogente, quia «naturaliter» hic pro «substantialiter» est accipiendum. Ex hoc igitur disputator egregius huiusmodi conficit syllogismum: si Christus in nobis est naturaliter, id est, substantialiter, non tantum per concordiam voluntatis; et Pater in Christo naturaliter, id est, substantialiter, non tantum per concordiam vo-

è risorto e asceso al cielo per noi. Dunque Cristo è segno sacro, cioè sacramento di sé stesso. E questo stesso divino sacrificio è per noi un segno, senza alcun pericolo per la nostra fede[16]. [...]

LIBRO III[17]

Guitmondo: [...] Desidero recare la testimonianza del beatissimo Ilario, vescovo di Poitiers, singolare colonna della fede al suo tempo, maestro del beatissimo Martino[18], accettato con favore e devozione grandissima da sant'Agostino e da tutti i dottori venuti dopo di lui, ed anche da tutta la Chiesa di Dio. Penso che sarebbe molto utile esaminare attentamente quanto a proposito dell'eucarestia ha scritto questo mirabile pensatore nel libro ottavo de *La trinità*[19]. Infatti nella disputa contro gli Ariani, per dimostrare che il Padre è nel Figlio secondo la sostanza, dimostrò anche che il Figlio era in noi secondo la sostanza mediante l'eucarestia. [...] Questo straordinario pensatore dimostra dunque che il Padre è nel Figlio secondo natura, cioè secondo sostanza: questo «secondo natura» non si deve infatti comprendere altrimenti. (Tutta la questione ariana riguardava l'unità di sostanza tra Padre e Figlio). [...] E lo dimostra con il fatto che lo stesso Figlio è in noi secondo natura, cioè secondo sostanza. Anche questo «secondo natura» non si può comprendere altrimenti. Se lo fosse, tutta la dimostrazione vacillerebbe. In che modo infatti la nostra unione con Cristo, se non fosse secondo sostanza, potrebbe provare l'unione secondo sostanza del Padre e del Cristo? [...] È dunque certo, poiché lo richiede il rigore del ragionamento e l'autorità di Ilario, che qui «secondo natura» è da intendere come «secondo sostanza». Per questo quell'eccellente pensatore elaborò questo sillogismo: se Cristo è in noi secondo la natura, cioè secondo la sostanza, e non solamente per il desiderio concorde della volontà, anche il Padre è nel Figlio secondo la natura, cioè secondo la sostanza, e non solamente per il desiderio concorde della volontà.

luntatis. [...] Quam assumptionem mirabili peritia disputandi interrogando maluit ponere, tanquam responsionem interrogatione extorquens, cum ait: «Eos nunc qui inter Patrem et Filium voluntatis ingerunt unitatem interrogo utrumne per naturae veritatem hodie Christus in nobis sit, an per concordiam voluntatis?». Deinde huius assumptionis probatio: «Si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem factum cibo dominico sumimus»; quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est qui et naturam carnis nostrae iam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis (subauditur contentam sub sacramento) nobis communicandae carnis admiscuit? [...]

Hunc ergo beati Hilarii syllogismum umbratici nostri, si valent, evadant. Advertite enim, o umbratici, quia per hunc cibum sumptum probat in nobis substantialiter esse Christum. Cum ergo hunc cibum sumimus, substantiam Christi sumimus. Quomodo enim per hoc quod nos Verbum carnem factum cibo dominico sumimus probatur, quia Christus in nobis substantialiter est, si in hoc cibo umbra tantum Christi, et non substantia Christi est? Aut quomodo haec accepta atque hausta id efficere possunt, ut Christus in nobis fit substantive, si in eis ipsis non est nisi umbratice? Quomodo, inquam, si nos Verbum carnem factum cibo sumimus, per hoc consequens est ut in nobis substantialiter maneat Christus? Quae est huius probationis necessitas? quae consequentia? Nulla quippe necessitas est, nulla consequentia, ut ubi est alicuius rei figura, sit consequenter eiusdem rei substantia. Si enim cuivis dicerem: «In hoc pariete est substantia tua, quia ibi est imago tua», nonne me diceret insanire? Sed nec quisquam omnino dixerit quando edebatur agnus legalis, ut ibi esset consequenter substantia Christi, cum ille agnus umbra

[...] Egli preferì porre quest'assunto, con una straordinaria perizia nell'argomentare, mediante una domanda, come estorcendo con essa la risposta, quando dice: «Chiedo, a coloro che tra Padre e Figlio stabiliscono una unità di volontà: oggi il Cristo è in noi secondo la sua natura oppure per concorde volontà?». Poi egli dà la prova di questo assunto: «Se veramente il Verbo si è fatto carne, allora veramente noi prendiamo mediante il cibo eucaristico il Verbo fatto carne»; in che modo si deve ritenere che rimanga in noi non secondo la natura, quando egli ha assunto, nascendo come uomo, la natura della nostra carne, ormai da sé inseparabile, e ha unito la natura della sua carne a quella eterna (contenuta nel sacramento – si sottintenda) della carne, che ci viene data nella comunione? [...]

I nostri fautori della parvenza eucaristica sfuggano, se loro riesce, a questo sillogismo di sant'Ilario. Badate, voi fautori della parvenza, che egli dimostra che mediante l'assunzione di questo cibo Cristo è in noi secondo la sostanza. Quando dunque prendiamo questo cibo, noi prendiamo la sostanza di Cristo. Dal momento che prendiamo mediante il cibo eucaristico il Verbo fatto carne, in che modo si prova che il Cristo è in noi secondo la sostanza, se poi in questo cibo è solo la parvenza di Cristo, e non la sostanza di Cristo? Oppure in che modo l'avere preso e inghiottito questo cibo può far sì che Cristo diventi in noi secondo la sostanza, se in questo cibo egli non è se non secondo la parvenza? In che modo, dico, se prendiamo con l'ostia il Verbo fatto carne, ne consegue che in noi rimanga il Cristo secondo la sostanza? Quale è la necessità di questa dimostrazione? e con quali conseguenze? Non c'è invero nessuna necessità e nessuna conseguenza, perché in presenza della figura di una certa cosa, ci sia di conseguenza anche la sua sostanza. Se infatti dicessi a qualcuno: «In questo muro c'è la tua sostanza perché su di esso c'è la tua immagine», non mi diresti che sono pazzo? Ma nessuno quando mangiava l'agnello secondo la legge mosaica (cfr. *Ex.* 12, 1-28), avrebbe neppure detto che vi fosse di conseguenza presente la so-

esset et figura Christi. Quis vero audeat dicere, cum serpentem aeneum Moyses in deserto suspenderet, quod ibi substantiam Christi suspenderet cum substantiam Christi in ligno suspendendi serpens ille aeneus figuraret? Quocirca si assumptio Hilarii, qua dicitur quod substantialiter in nobis est Christus, per hoc rata esse monstratur, quod nos carnem et sanguinem Christi cibo dominico sumimus, quae accepta atque hausta id efficiunt, ut et Christus in nobis, et nos naturaliter unum simus in Christo, naturam suae carnis adepti, nulla autem consequentia, ut ostendimus, assumptio illa per hoc probari potest, nisi in cibo dominico sit vere substantia corporis et sanguinis Christi: manifestum est quoniam prudentissimus argumentator Hilarius, qui suam assumptionem per hoc confirmare voluit, substantiam corporis et sanguinis Domini nos in cibo dominico sumere, non umbram et figuram tantum, ut umbratici isti male somniant, credidit.

Ut autem vis totius disputationis quam brevissime sub oculis reponatur, aut umbratice credidit beatissimus Hilarius nos comedere Verbum carnem factum, aut substantive. Sed si umbratice credidisset, nunquam hoc disputator egregius ad probandum quod Christus in nobis substantialiter est, attulisset, cum nihil sibi, sed potius adversariis prodesset, neque hoc quod intendebat ullo modo exinde confici sed potius e contrario, quod Christus in nobis non sit substantialiter, quam facillime et ipse et quivis mediocriter eruditus cernere posset. Quoniam igitur vir eruditissimus ad probandum assumptionem suam id attulit, non umbratice naturam carnis Christianos comedere credidit. Credidit igitur substantive. [...] Ut igitur ad quid totus sermo noster profecerit, breviter ostenda-

stanza di Cristo, perché quell'agnello era la parvenza e la figura di Cristo[20]. Chi poi oserà dire che nel serpente di bronzo collocato da Mosè sopra un'asta (cfr. *Num.* 21, 8-9)[21] vi fosse sospesa la sostanza di Cristo, quando nel serpente di bronzo era solo la figura della sostanza di Cristo sospeso sulla croce (cfr. *Ev. Io.* 3, 14)? Se l'assunto di Ilario, per cui Cristo è in noi secondo la sostanza, si mostra confermato, e precisamente che noi prendiamo con il cibo eucaristico la carne e il sangue di Cristo, che presi e inghiottiti fanno sì che Cristo sia in noi stessi ed anche che noi siamo secondo la nostra natura una sola cosa in Cristo, perché otteniamo la natura della sua carne, tuttavia abbiamo detto che quell'assunto non si può provare sulla base di alcuna conseguenza, se nel cibo eucaristico non c'è veramente la sostanza del corpo e del sangue di Cristo; è ben chiaro che quell'espertissimo ragionatore che è stato Ilario, che voleva così trovare una conferma al suo assunto, credette che nel cibo eucaristico noi prendiamo la sostanza del corpo e del sangue del Signore, non solamente la sua parvenza e la sua figura, come questi fautori della parvenza malamente s'immaginano.

Ma per riassumere il più brevemente possibile il contenuto di tutta questa discussione, delle due l'una: il beatissimo Ilario ha creduto che noi mangiassimo il Verbo fatto carne secondo la sua parvenza oppure secondo la sua sostanza. Ma se lo avesse creduto secondo la parvenza, mai questo esimio pensatore avrebbe potuto provare che Cristo è in noi secondo la sostanza, e sarebbe così stato utile ai suoi nemici e per nulla a sé stesso, e non avrebbe molto facilmente potuto, come qualunque altro, anche mediocremente colto, raggiungere in nessun modo quello che si era prefisso, ma piuttosto il contrario, cioè che Cristo non è in noi secondo la sostanza. Poiché dunque questo uomo coltissimo propose questa argomentazione per provare il suo assunto, non credette che i cristiani mangiano una carne che sia tale solo secondo la parvenza. Credette perciò che la mangiano secondo la sostanza. [...] Per manifestare allora brevemente il risultato di tutto il nostro discor-

mus, quoniam sacrificium nostrum nec umbra tantum vel figura carnis et sanguinis Christi esse, nec Christum intra se impanatum tegere iuxta Berengarium potest, neque vero substantiam panis et vini ex parte mutari, et ex parte non mutatam permanere veritas patitur; neque post mutationem in id quod fuerat reverti, aut in aliud quidquam mutari iam ultra fas est. Restat ut haec tantum sit Deo iuvante mera et solida fides ut totus ille panis et totum illud vinum altaris dominici, ita per divinam consecrationem substantialiter, commutentur in carnem et sanguinem Christi, ut postea iam in aeternum aliud nihil omnino quam caro et sanguis Salvatoris Domini Dei nostri Iesu Christi esse possint. Cui pro tanta charitate gratias referamus aeternas: regnanti cum Deo Patre et Spiritu sancto, per infinita saecula saeculorum. Amen.

so, il sacrificio eucaristico non può essere solo una parvenza, una figura della carne e del sangue di Cristo, e non può – come vuole Berengario – nascondere Cristo impanato dentro di sé, e neppure si può sostenere come vero che la sostanza del pane e del vino si muti solo in parte e in parte rimanga inalterata, e neppure è più concepibile che dopo il cambiamento essa ritorni ad essere quello che era o si muti in qualcos'altro ancora. Rimane solo questa pura e solida fede, con l'aiuto di Dio: che quel pane e quel vino dell'altare dell'eucarestia, nella loro interezza, si mutano secondo la sostanza, nella consacrazione divina, nella carne e nel sangue di Cristo, a tal punto che poi non possano più essere, in eterno, assolutamente nient'altro che la carne e il sangue del Salvatore nostro Gesù Cristo. A lui innalziamo eterni ringraziamenti per una carità così grande, a lui che regna con Dio Padre e lo Spirito santo negli infiniti secoli dei secoli. Così sia.

Anselmo di Lucca

Il contrasto tra il papato e l'impero durante il secolo undicesimo ha avuto in Anselmo di Lucca una delle figure più eminenti. Egli apparteneva alla famiglia da Baggio, era nato a Milano verso il 1035, ed aveva avuto una buona formazione culturale. Il pontefice Alessandro II (1061-1073), che era suo zio, lo portò nel 1073, poco prima di morire, al vescovado di Lucca. Sono anni drammatici per la Chiesa di Roma e per tutta la cristianità: la lotta tra Gregorio VII (1073-1085), eletto a succedere ad Alessandro II, e l'imperatore Enrico IV assume i toni più violenti.

Anselmo aveva rifiutato l'investitura da parte di Enrico, e l'accettò solo dopo che all'imperatore fu tolta la scomunica (1074); dubbi e contrasti lo portarono a lasciare per qualche tempo Lucca e a farsi monaco in Provenza (1075). Ma la volontà di Gregorio VII, e il ruolo molto delicato che aveva la diocesi lucchese, capitale della marca della Tuscia, imposero ad Anselmo il ritorno a Lucca. Da qui il vescovo-monaco, come viene talvolta designato, partecipò alla politica di riforma di Gregorio VII, con importanti missioni in Lombardia e altrove, con iniziative all'interno della città e della diocesi a favore della vita comune del clero, contro la sua corruzione morale e la simonia. I contrasti furono tuttavia fortissimi, e la maggioranza conservatrice dei canonici lucchesi lo costrinse nel 1080 all'esilio. È il momento in cui il partito imperiale ha la meglio sul partito gregoriano (tra l'altro Enrico dichiarava decaduta dal marchesato Matilde di Tuscia, le cui truppe sono sconfitte, proprio in quest'anno, a Volta Mantovana). Rifugiatosi da Matilde, presso il castello di Canossa, Anselmo continuò, fino alla morte nel 1086 (l'anno prima era morto, nell'esilio di Salerno, anche Gregorio VII), la sua attività di operatore della riforma, con interventi politici e missioni diplomatiche, e con una significativa produzione culturale.

L'opera più nota di Anselmo è la *Collectio canonum*, un'opera complessa, diffusa soprattutto nell'Italia del Nord (e sulla cui consistenza e piena autenticità oggi si discute), ricca di molti canoni, con i

quali si cercava di giustificare anche l'intervento coercitivo della Chiesa, e in ogni caso di appoggiare la riforma tentata da Gregorio VII riqualificandola sul piano della tradizione. Scrisse anche il *Liber ad Wibertum*, un tipico libello di parte gregoriana, contro Guiberto di Ravenna, il papa eletto a Bressanone nel 1080 dalla parte imperiale.

Accanto a queste opere, che documentano il suo impegno di politico e la sua riflessione di canonista, trovatosi accanto a Matilde di Canossa a dare un appoggio di importanza decisiva a Gregorio VII, Anselmo ha anche composto, probabilmente con altri scritti che sono andati perduti, un *Sermo de caritate* e alcune *Orationes*. Testi che provano come agli interessi ecclesiastici e giuridici Anselmo unisse interessi spirituali e intellettuali, quelli stessi che lo avevano deciso nel 1075 a farsi monaco e che gli fecero frequentare ed amare, negli anni di Canossa, il monastero di san Benedetto di Polirone, non lontano da Mantova. Singolare, in questa produzione, è il carattere non spiritualistico: la tradizione monastica, e quella stessa cluniacense, appare rivissuta in modo autonomo. L'accento non è posto solo e tanto sulla contemplazione, e sul ritiro dalla storia come ad essa necessario, e ancora meno sulla centralità della liturgia. In questi brevi scritti è presente lo stesso Anselmo che è anche politico e canonista: non c'è una frattura tra i due momenti della sua riflessione, quello ideologico e quello spirituale.

Un posto particolare spetta alle cinque preghiere che ci sono state trasmesse. Anselmo le aveva composte per la personale devozione di Matilde (e per questo sono scritte in prima persona al femminile) e in funzione di due momenti della sua spiritualità: l'eucarestia e Maria vergine. Ma erano queste le due devozioni che proprio Gregorio VII aveva suggerito a Matilde in una celebre lettera del 16 febbraio 1074 (I 47). Ora rispetto alla tradizione altomedievale queste tematiche sono almeno in parte nuove, mentre avranno una grande fortuna nel basso Medioevo.

Qui si pubblica una delle due preghiere eucaristiche, dalla sola edizione oggi esistente, quella di André Wilmart, da un codice modenese (ved. in bibliografia). È un testo di rara intensità, dove non c'è forse una grande consapevolezza teologica ed è scomparso ogni tono libellistico: sulla falsariga di un dialogo tra Matilde e l'ostia, Anselmo riesce infatti a tradurre sul piano mistico, nel linguaggio dell'esperienza vissuta, un'immagine di Cristo che era stata allora al centro di polemiche teologiche ed ideologiche. Totale è qui infatti il realismo dell'eucarestia: il pane è il corpo storico di Cristo, ogni forma simbolica è bandita. Proprio questo realismo fa sì che il rapporto privilegiato tra l'orante e l'ostia sia quello del «toccare»; è una sorta di «partecipazione alla materialità divina» (Cantelli) nel Cristo, per cui si dice che tra i due non c'è più nessuno spazio vuoto; se questa

partecipazione diventa piena solo quando lo spirito vi è coinvolto, essa significa anche «l'invasione del corpo di Cristo nell'esperienza spirituale». L'identificazione dell'ostia con la persona storica del Cristo si traduce così nel dramma interiore della presenza del corpo di Cristo nell'esperienza spirituale.

Il segno che la riforma che si intitola a Gregorio VII ha lasciato nella tradizione cristiana è un segno complesso e probabilmente non univoco. Ma senza dubbio si deve alla sua iniziativa se il significato e il ruolo della Chiesa nella storia si è precisato ed approfondito, mediante l'autonomia dal potere politico e la ricerca di un proprio ruolo storico. In questa visione sono corresponsabili la storicità stessa del Cristo, capo escatologico di una Chiesa storica, e la sua storicità eucaristica. Di questa corresponsabilità Anselmo sembra aver colto il significato. La preghiera *Confiteor tibi Domine* è per questo da considerare una testimonianza preziosa della nuova Chiesa.

Bibliografia: la voce curata da C. Violante, in *Dizionario Biografico degli Italiani* III, Roma 1961, pp. 399-407, può servire utilmente da introduzione alla conoscenza di Anselmo; si cfr. tuttavia anche Th. Kölzer, «Anselm II. von Lucca OSB, Bischof von Lucca», in *Lexikon des Mittelalters* I, München 1980, coll. 679-80.

Della vastissima letteratura critica sulla riforma gregoriana, possono qui essere citati solo alcuni lavori più specificamente dedicati ad Anselmo e alla sua produzione letteraria e canonistica (in ordine cronologico):

A. Wilmart, *Cinq textes de prière composés par Anselme de Lucques pour la comtesse Mathilde*, «Revue d'ascétique et mystique» 19 (1938), pp. 23-72;

A. Stickler, *Il potere coattivo materiale della Chiesa nella Riforma Gregoriana secondo Anselmo da Lucca*, «Studi gregoriani» 2 (1947), pp. 235-85;

E. Pásztor, *Una fonte per la storia dell'età gregoriana: la "Vita Anselmi episcopi Lucensis"*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo» 72 (1960), pp. 1-33;

H. Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur. Des origines à saint Anselme*, Paris 1963, pp. 225-35;

E. Pásztor, *Sacerdozio e regno nella "Vita Anselmi episcopi Lucensis"*, «Archivum Historiae Pontificiae» 2 (1964), pp. 91-115;

E. Pásztor, *Motivi dell'ecclesiologia di Anselmo di Lucca. In margine a un sermone inedito*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo» 77 (1965), pp. 46-104.

Si potrà ora vedere l'importante silloge su Anselmo, frutto di un convegno di studi tenuto nel 1986: *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture*, a cura di P. Golinelli, Bologna 1987; vi si potranno trovare, oltre a numerosi rinvii bibliografici, alcuni contributi vicini alla tematica qui illustrata. Si segnalano i lavori di C.D. Fonseca, P. Golinelli, G. Fornasari, G. Picasso, P. Landau, E. Pásztor, e in particolare, per la dimensione storiografica del problema, il *Discorso conclusivo* di O. Capitani, alle pp. 423-31, e per l'illustrazione delle preghiere di Anselmo, S. Cantelli, *Le preghiere a Maria di Anselmo di Lucca*, pp. 291-9.

Oratio ad corpus Christi
quam domina Mathildis dicebat
quando communicare debebat

Confiteor tibi, Domine – qui totus es pietas ineffabilis cunctis quicumque caritate coniuncti se ipsos mirabiliter subiciunt – quod et cognosco me multipliciter ⟨peccavisse⟩, que non letor ex conscientia munda tibi: adeo conforta, ut pacifica gaudeam. Nondum in gaudio tui subsisto, sed in flamma desiderii frigeo. Unde miror, quod ad te sic audacter venio quod, ingrata tibi, te saciari cupio.

Ipse enim es, et non alius – quem in tam inmundum vas collocare audeo – quem tremunt angeli, verentur archangeli. Mens inpia non timeo quem et cherubim et seraphim tremunt, et mirantur, et ultra volunt non comprehendere. Ego, caro polluta, ⟨in⟩ sordibus concepta, in sordibus educata, corporaliter protracta, scio quia tu es filius illius inefabilis virginis, que in flamma illius spiritualis desiderii te concepit, cuius anima te magnificavit et cuius spiritus in te exultavit, que mundissima mundatorem genuit et corporaliter te prima tetigit acque tractavit. Sed ego, que sum que te talem videre et tangere, etiam manducare non fugio?

Scio enim, licet oculi mei teneantur, ne te sicut es videam, quod es illa benedicta caro, quam genuit et reverenter baiul-

Preghiera al corpo di Cristo che Matilde recitava quando doveva prendere l'eucarestia[1]

Confesso a te, Signore – che sei solo pietà ineffabile per tutti coloro che, uniti nella carità, a te mirabilmente si sottomettono –, di riconoscere che io stessa ho peccato più volte, io che non posso rallegrarmi di fronte a te di avere una coscienza pulita: perciò confortami tu, perché sia gioiosamente in pace. Ancora non sono sicura nella tua gioia e mi sento fredda pur dentro la fiamma del desiderio. Per questo sono sorpresa di venire da te con tanta audacia da desiderare, ingrata, di essere da te appagata.

Sei proprio tu infatti, e non altri – tu che io oso porre nel mio immondo corpo –, colui davanti a cui gli angeli tremano e che gli arcangeli temono[2]. Nella mia mente perversa io non temo colui davanti al quale i cherubini e i serafini tremano, che essi guardano pieni di ammirazione, senza volerne capire di più. Io che non sono che una carne violata, concepita nell'abiezione e nell'abiezione partorita, fisicamente costretta, so bene che tu sei il figlio di quella vergine ineffabile che ti ha concepito nella fiamma del desiderio spirituale: la sua anima ti ha magnificato e il suo spirito ha in te esultato[3]; lei che purissima ha generato chi l'ha resa pura, e che nel corpo per prima ti ha toccato e carezzato. Ma io, chi sono io, che non riesco a fuggire quando ti vedo e ti tocco, quando addirittura ti mangio?

Io so infatti, per quanto i miei occhi chiusi non riescano a vederti come sei, che sei tu quella carne benedetta che la vergine Maria ha generato e ha tenuto con reverente attenzione in brac-

lavit virgo Maria. Te scio esse, qui infernum confregisti et mortem occidisti, qui solem et lunam illuminasti, montes et valles fundasti, et semper omnia per te ipsum portasti, qui ipsam animam turpissimam ex nichilo fecisti.

Te ipsum portare, te ipsum et non alium, nunc dentibus conprehendere et carne turpitudinis tangere non abhorreo. O misera presumptio. Cur non sum mecum in meo misero animo? Si mecum habitarem, si me miseram aliquo modo cognoscerem, nonne illum in meum venire corpus et expavescerem et carne polluta ego misera tangere refugerem? O singularis superbia, o inextimabilis ignorantia, o profundissima cecitas.

Non te a cibis mundi separo, ⟨non⟩ tui dulcedinem sentio, non in te desiderio ardeo, non te flamma calleo. Si credo te esse quod es, si certa sum de tuo esse, cur te sentio te ipso minorem? An forte non credo te esse quod es et quod dico? Miror, si credo. Si bene crederem, te aliter timere deberem, amandum putarem, aliter sumendum reciperem, hospitium tuum prepararem.

Si non credo, toti ecclesie in celo et in terra ipsique tibi, qui es veritas per essentiam, contradico. Sed credo et scio, et certa sum de te – quem corporeis oculis licet ad veritatem impeditis video – quod es ille quem virgo, licet mater, nunquam tetigit sine reverentia, nunquam sensit sine magnificentia, nunquam de eo cogitavit sine exultatione iocunda. Si ita credo, cur et eam, anima misera, non imitor, quantum miror? Inter me et te, Deus, locus nullus est. Imo iam te video, et te negligo. Te tango, et non expavesco. Te transglutio, et non timore quatior. Nunquid non es ipse, qui es et qui nos fecisti – et non ipsi nos – qui te ipsum creasti? Non es tu quem modo aspicio, quem pre oculis habeo, quem sic prope video – mun-

cio. So che sei tu, che hai infranto le porte dell'inferno e sconfitto la morte, tu che hai dato luce al sole e alla luna, e fatto i monti e le valli, tu che hai sempre portato su di te ogni cosa, proprio tu hai creato dal nulla questa mia anima del tutto ignobile.

Non provo tuttavia ripugnanza a portarti su di me, a portare proprio te e non altri, a stringerti ora tra i denti e a toccarti con la carne del peccato. Sciagurata presunzione! Perché non sto chiusa in me sola, nella mia miserabile condizione di spirito? Se fossi così, se mi conoscessi in qualche modo nella mia miseria, non sarei forse presa dal terrore all'idea che egli penetri nel mio corpo, e non mi sottrarrei, misera, dal toccarlo con la mia carne insozzata? O rara superbia, o ignoranza senza pari, o assoluta cecità!

Non sono capace di distinguerti dai cibi del mondo, non percepisco la tua dolcezza, non ardo del desiderio di te, non conosco il tuo amore. Se credo che tu sei ciò che sei, se sono sicura del tuo essere, perché ti avverto inferiore a quello che sei? O forse non credo che tu sia ciò che sei e ciò che dico? Mi stupirei se credessi. Se credessi veramente, ben altrimenti dovrei temerti, e riterrei di doverti amare; ben altrimenti ti accoglierei e preparerei la tua dimora.

Se non credo, parlo contro tutta la Chiesa, in cielo e in terra, e anche contro di te, che sei la verità[4] per essenza. Ma credo e so, e sono sicura di te – che vedo con gli occhi del corpo, per quanto incapaci di arrivare alla verità –, sicura che tu sei quello che la vergine, sebbene anche tua madre, non ha mai toccato senza rispetto, mai ha guardato senza dirne la grandezza, mai ha pensato senza esultare di gioia. Ma se così credo, perché, o anima mia misera, non la imito quanto la ammiro? Tra me e te, o Dio, non c'è spazio alcuno. Al contrario, ecco ora ti vedo, e non mi curo di te. Ti tocco, e non mi ritiro spaventata. Ti inghiottisco, e non sono sconvolta dalla paura. O forse tu non sei quello stesso che tu sei, tu che pure ci hai creati (e non noi da noi stessi) (cfr. *Ps.* 99, 3), e che hai creato te stesso? Non sei forse tu colui che ora guardo, che ho davanti agli occhi, che vedo così vicino – vita per i puri, con-

dis vitam, sordidis penam? «Ideo infirmi et inbecilles dormiunt multi».

Quo abiit mens mea, quo ratiocinatio misera? Est aliquid dulcius te, ad quod mens mea sapientius possit ire? An fastidio te, quoniam infelix non exurio te? An non exurio te, quoniam dulcis ⟨non⟩ es? Dulcedo vera, ubi es, quod, gustans te, non sentio te? Quo abisti, quod mens mea tecum non est? Mirabilis commutatio. Inferior est corpore anima. Corpus te videt, anima ceca est. Corpus te tangit, mens, similis tibi, a te aliena existit. Lumen eternum, ubi me queram? Vera via, ubi me inveniam? Vita vivorum, unde me sentiam? Ego ⟨ubi⟩ me perdidi? Ego, mei oblita, ubi me dimisi? Quis me vidit, quis me recepit, quis me michi ostendet?

Certe, si mecum essem, me aliter cognoscerem, et te, cibum vite et veritatis fontem, non sic ignorarem. Me autem ignoro, quia me non diiudico. Si enim in diversitate vite mee, inmo in mobillitate mortis et corruptionis me iudicarem, a cibo salutis sic aliena non existerem. Aliena sum, quia nulla familiaritate utor illi, ex quo sum, nisi quia temerario usu sumo quem vereri debeo. Miror de me, que ita sum extra me. Non est enim aliquis, quem manibus sordidis adtrectare vellem. Quanto magis Deum vereri oportet, ubi nec mens vacat a culpa, nec corpus tectum a Dei iniuria?

Sed quis mundus, et omni mundicia, dissimularet ⟨a⟩ te, de te presumens, audatiam? Non enim venisti ut iudices mundum, sed ut miserearis mundo. Quod deest in me, puto et confido invenire in te, qui totus es pius et pietas in ipso es-

danna per gli empi? «Per questo molti di voi, ammalati e sfiniti, sono morti» (*1 Ep. Cor.* 11, 30).

Dove è finita la mia mente, dove è mai finita la mia miserabile capacità di riflessione? C'è qualcosa che sia più dolce di te, a cui la mia mente possa più saggiamente rivolgersi? Forse ti disdegno, perché – infelice – non ardo di te? Forse non ardo di te perché non sei dolce? O vera dolcezza, dove sei, poiché pur mangiandoti non avverto la tua presenza? Dove sei andato, poiché la mia anima non è con te? O trasformazione meravigliosa! L'anima è inferiore al corpo. Il corpo ti vede, l'anima è cieca. Il corpo ti tocca, la mente che pur ti è simile[5], ti resta estranea. O luce eterna, dove cercherò me stessa? O via retta, dove mi troverò io? O vita dei vivi, da chi avrò io consapevolezza di me stessa? Dove mai mi sono perduta? Dove mai, dimentica di me, mi sono io lasciata andare? Chi mi ha visto, chi mi ha accolto, chi mi manifesterà a me stessa?

Certamente, se fossi in me, ben altrimenti mi conoscerei, e non ti ignorerei in questo modo, tu che sei l'alimento della vita[6] e la fonte della verità. Invece io non mi conosco, perché sono incapace di giudicarmi. Se giudicassi la contraddittorietà della mia vita, anzi la rapidità della morte e la dissoluzione che ne segue, non rimarrei così estranea all'alimento che dà la salvezza. E ne sono estranea perché non sono amica di colui in virtù del quale esisto, se non per il fatto che temerariamente lo ricevo nell'ostia, lui che ho il dovere di rispettare. Sono stupita di come possa essere a tal punto fuori di me. Non c'è nessuno che vorrei toccare con queste mani peccaminose. Quanto più bisogna rispettare Dio, se l'anima non è libera dalla colpa e il corpo non è protetto dall'offesa fatta a Dio?

Ma chi essendo puro, anzi completamente puro, può nascondere la propria audacia nel gustare di te? Non sei venuto infatti per giudicare il mondo, ma per averne misericordia (cfr. *Ev. Io.* 3, 17)[7]. Ciò che in me manca, penso e confido di trovarlo in te che sei pienamente misericordioso, sei la misericordia nell'inte-

se. Ideo me de humo fecisti, ut commissa fragilitatis delere possis. Quod itaque deest in me, expecto a te, intercedente tota ecclesia, in celo et in terra, universali matre. In ipsa enim est quod tibi, veritas, placere potest, cui sum coniuncta, per nullum scisma divisa. In ipsa est, pater benigne, consolatio miserie; in ipsa est abundancia meritorum, confortatio peccatorum.

In te itaque ⟨et⟩ in mea matre confisa, accedo confortata «ad mensam dominicam». In ipsa, cuius fide et amore peccata originis delevisti, quo tibi mundissima ⟨sim⟩ in mundo, ego etiam corpore coniungi presumo; et quod tibi circum salutare expecto, spero in te, accepto per meritum matris – gratiam remissionis, efficaciam operationis, virtutem stabilitatis, felicitatem remunerationis – intercedente et multum auxiliante pia tua matre, que te digna tetigit, et intus et extra baiulavit, et cibum gustavit salutis. Illam respicies, et mei misereberis, et temeritatis mee inmunditias dissimulabis: cogeris enim ex vera pietate.

Miserere michi subvenire, qui tot et tanta fecisti, ut me salvares, qui tanta sustinuisti, ut me redimeres, qui tantum glorificatus es, ut me exaltares. Per te vivam, vera vita; per te, non per me, resurgam, resurrectio gloriosa; per te adimplebor, plenitudo perfecta; in te satiabor, salus vera; per te videbo. Amen.

rezza stessa del tuo essere. Ecco perché mi hai creato dal fango (cfr. *Gen.* 2, 7), per poter cancellare le colpe dovute a questa fragilità. Perciò, quello che in me manca, lo attendo da te, grazie all'intercessione di tutta la Chiesa, madre universale, in cielo e in terra. Nella Chiesa c'è ciò che a te, verità, è gradito, in lei a cui io sono unita, senza che nessuno scisma ci divida. In lei, padre benigno, si trova la consolazione dalle miserie; in lei c'è la ricchezza dei meriti, il conforto dai peccati.

Confidando dunque in te e in mia madre, mi avvicino confortata «alla mensa del Signore» (*1 Ep. Cor.* 10, 21). Nella sua fede e nel suo amore tu hai cancellato il peccato originale, perché potessi essere per te purissima nel mondo: così io ho la presunzione di congiungermi a lei anche con il corpo; e ciò che attendo da te circa la salvezza lo spero in te, e lo ricevo benignamente per merito della madre – la grazia della remissione, la forza della carità, la virtù della fermezza, la gioia della remunerazione –, per l'intercessione e l'aiuto grandissimo della misericordiosa tua madre che fu degna di toccarti, e che ti ha portato dentro di sé e poi fuori, dopo la nascita, e ha gustato il sapore dell'alimento della salvezza. Ti rivolgerai a lei, e avrai misericordia di me, e dimenticherai i peccati della mia temerarietà[8]: sarai allora preso da autentica pietà.

Abbi pietà di me e vieni in mio soccorso, tu che così tanto hai fatto per salvarmi, tu che hai così tanto sopportato per redimermi (cfr. *Ep. Tit.* 2, 14)[9], tu che così tanto sei stato glorificato per esaltarmi. O vera vita, solo per te io vivrò! O gloriosa resurrezione, per te e non per me io risorgerò! O pienezza della perfezione, in te io sarò compiuta. O vera salvezza, in te io potrò essere satolla[10]; attraverso te io vedrò[11]. Così sia.

Anselmo di Canterbury

Nato ad Aosta nel 1033 o nel 1034, Anselmo lasciò ancora giovane la sua città ed arrivò a Le Bec, il grande monastero della Normandia dove insegnava Lanfranco di Pavia, uno dei più grandi maestri del suo tempo. Fermatosi a Le Bec, nel 1060 si fece monaco, e poco dopo, nel 1063, diventò priore del monastero: ne diverrà abate nel 1079. Il suo insegnamento e quello di Lanfranco avevano reso illustre la scuola monastica beccense, ma egli seppe sempre comporre l'interesse culturale, che è in lui quasi esclusivamente di natura teologica, e in particolare speculativa, con l'esigenza spirituale, come mostrano le *Orationes* e le *Meditationes* scritte in questi anni; tra il 1076 e il 1078 scrisse anche due delle sue più celebri opere speculative, il *Monologion* e il *Proslogion*, centrate sul problema di Dio, e come abate compì un'opera importante di amministratore e di politico. Nel 1093 venne chiamato come arcivescovo alla sede primaziale di Canterbury, in un'Inghilterra dove da poco il dominio anglosassone era stato sostituito da quello normanno (battaglia di Hastings: 1066). Nel 1087 a Guglielmo il Conquistatore era successo il figlio, Guglielmo II il Rosso, e come il primo aveva riorganizzato la Chiesa inglese chiamando da Le Bec a Canterbury Lanfranco, così fece il figlio con Anselmo. La politica tendenzialmente centralizzatrice dei re normanni aveva per altro portato a scontri non solo con i baroni ma anche con i vescovi. Se con Lanfranco l'atteggiamento della Chiesa inglese fu piuttosto quello di convergenza verso Guglielmo I, il contrasto emerse con Guglielmo II e con Anselmo.

Nel 1085 era intanto morto a Salerno papa Gregorio VII: i suoi intenti riformatori erano ormai divenuti operanti nella coscienza di molti vescovi. Il conflitto che oppose Guglielmo ad Anselmo aveva i caratteri dello scontro tipico della riforma gregoriana: il sovrano che intendeva tenere sotto il proprio controllo i segni di tutto il potere (emblematica – in questo caso – la questione del pallio, l'insegna del primato ecclesiastico che Anselmo non accettava dal re ma solo dal papa), e voleva assicurarsi finanziamenti e rendite sui possedimenti

ecclesiastici; il vescovo che difendeva la propria autonomia dal potere politico, rifiutava l'investitura laica e pretendeva che la *libertas ecclesiae* fosse rispettata anche nei problemi giudiziari ed amministrativi. Anselmo fu così costretto a lasciare Canterbury per il continente, e poté ritornarvi solo dopo la morte di Guglielmo, nel 1100; ma il contrasto doveva riprendere con il nuovo re Enrico I, e Anselmo tornò di nuovo a Roma, e poté rientrare a Canterbury solo nel 1106, per morirvi nel 1109.

L'esperienza inglese segna profondamente la vita di Anselmo, e la sua vicenda rappresenta un episodio significativo della storia della riforma gregoriana. Si può anche sostenere che essa acquisti con Anselmo una voce universale in sede teologica. Il partito gregoriano aveva infatti promosso una diversa dimensione di Chiesa, dando di essa una figura anche umanamente autonoma dal potere politico: non più inglobata nella figura imperiale o regia, come era nella tradizione costantiniana e bizantina, ed anche germanica, ma con un suo ruolo storico specifico, una sua gerarchia centralizzata, un suo diritto. Di fronte all'unità del mondo bizantino si rafforza così in Occidente un dualismo tra politica e religione che lo caratterizzerà per secoli. Questa immagine diversa di Chiesa, rivolta sì a Dio ma capace di definirsi anche verso gli uomini, appare espressa nell'esigenza metodologica di Anselmo: quella di presentare la dottrina circa Dio in termini umani, razionali. Tutta la teologia altomedievale era stata fondamentalmente un'esegesi della Bibbia: ora Anselmo vuole spiegare il nucleo centrale stesso della fede, l'incarnazione del Verbo di Dio, non più secondo la Bibbia, ma secondo le *rationes necessariae*, cioè secondo dimostrazioni razionali.

Questa necessità metodologica attraversa in modo cosciente l'opera cristologica di Anselmo, il *Cur Deus homo*, la sola grande trattazione cristologica altomedievale: «Perché Dio si sia fatto uomo». Sollecitato da Bosone, suo scolaro a Le Bec, dove diventerà più tardi abate, Anselmo scrisse il suo trattato in forma di dialogo con l'amico. Iniziata l'opera dopo il 1094 in Inghilterra, Anselmo la terminò nel 1098, nella pace del monastero di Telese, in Campania, durante il suo primo esilio. Già nel *Monologion*, anche se in toni meno perentori, Anselmo aveva cercato di esporre il problema di Dio uno e trino usando il linguaggio filosofico, e precisamente della logica, che poteva garantire la coerenza delle proposizioni impiegate; questo metodo lo aveva portato ad accentuare il tema dell'unità divina invece di quello delle relazioni trinitarie, arrivando a considerare l'essenza divina piuttosto che le tre persone il principio della dinamica intra-divina e soprattutto di quella extra-divina. In questo modo Anselmo portava l'eredità di Agostino ad una evidente riduzione unitaristica. Una analoga riduzione si verifica anche circa il problema dell'incarnazione del Verbo nel *Cur Deus homo*.

Anselmo avvia l'argomentazione muovendo dal peccato originale, che macchia tutta l'umanità; l'uomo peccatore può essere perdonato da Dio, ma la stessa misericordia divina non è sufficiente a togliere le conseguenze del peccato: è un ordine che è stato obiettivamente infranto, e perché l'ordine assoluto di Dio (la *rectitudo*) sia restaurato occorre una soddisfazione, come è in ogni giusto rapporto tra gli uomini. L'uomo è tenuto alla soddisfazione di un'offesa che è infinita, ma non è in grado di darla; Dio lo potrebbe, ma non è Dio che la deve dare. Di qui la necessità del Cristo, di una persona che sia nella condizione insieme di poterla dare (Dio) e di doverla dare (l'uomo). E il Dio-uomo, il Cristo, la può dare solo con la propria morte, in quanto solo la sua morte è un atto assolutamente libero e gratuito, che trascende l'universo della creazione, e come tale non richiesto dal Padre. Il Verbo ha perciò assunto la natura umana, per restaurare l'ordine rotto dal peccato (Anselmo preferisce assunzione a incarnazione, e restaurazione a redenzione): per ottenere questo risultato Anselmo afferma l'assoluta necessità della libera morte di Cristo, una necessità che Agostino non aveva affermato. In questo senso la dottrina agostiniana della redenzione trova in Anselmo una riduzione quasi strumentale, in quanto il vero fine dell'umanarsi di Dio nel Cristo è la restaurazione dell'ordine divino (e a questa soddisfazione è subordinata la pienezza e la felicità dell'uomo); l'incarnazione è ordinata alla morte di croce, ed è dunque ordinata alla soddisfazione del Padre. La cristologia di Anselmo è per questo in relazione alla sua stessa concezione unitarista di Dio: perché implica un Dio giusto e un Figlio vittima, una qualche scissione tra l'eguaglianza delle persone trinitarie nella loro vita intima e le persone trinitarie nella loro relazione con la creazione.

La teologia moderna ha spesso assunto una posizione critica nei confronti della cristologia di Anselmo, sottolineando come egli, rimanendo vittima delle sue premesse metodologiche, abbia ridotto la cristologia a soteriologia, e come questa sia svolta mediante concetti – quali peccato dell'uomo, onore offeso di Dio, necessaria soddisfazione – che hanno dato accenti giudiziari al tema stesso della salvezza dell'umanità. Limiti che si possono ammettere senza difficoltà (e che hanno avuto notevole seguito nella teologia protestante), ma non tolgono al *Cur Deus homo* di essere un capolavoro. Anselmo non si accontenta di ripetere le teologie tradizionali: costruisce su un nuovo impianto metodologico una vera e propria dottrina cristologica, che è sì esclusivamente concepita come redentiva, avendo assunto il peccato come fondamento dell'analisi, ma che ha una grandezza d'impianto e di ideale, che solo nella nuova Chiesa di Gregorio VII si poteva immaginare. Dio è concepito come il solo padrone e dominatore dell'uomo, che sull'uomo ha tutti i diritti: nessuna mediazione è data più al potere politico e nessun diritto sull'uomo è dato al diavolo –

come era ancora nella tradizione patristica –, perché l'uomo dipende solo da Dio e il diavolo è egualmente servo di Dio, e lo serve anche quando tormenta l'uomo; un Dio padrone assoluto ma anche assoluto termine di amore. Sotto il linguaggio giuridico si scorge in Anselmo il desiderio di un'immagine di Dio diversa da quella patristica: un Dio che si fa uomo per salvare l'umanità, e accetta per amore la morte sulla croce: un Cristo crocifisso come figura centrale del Dio che si manifesta.

Abbiamo operato una scelta piuttosto ampia di passi dal *Cur Deus homo* (il lib. I tratta della necessità logica dell'incarnazione, il lib. II della libertà di Cristo nel soddisfare Dio); e abbiamo premesso una delle preghiere di Anselmo (l'*Oratio* II), databile verso il 1085, e aggiunto la terza delle *Meditationes*, che è posteriore al trattato (1099-1100): testi in cui si avverte più che nel trattato la componente mistica della sua teologia, come si può controllare nel linguaggio d'amore e di abbandono al Cristo, che Anselmo raggiunge anche mediante l'impiego di prestiti da Gregorio Magno.

Bibliografia: tra le monografie più recenti su Anselmo segnaliamo quelle di R. Pouchet, *La "rectitudo" chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris 1964; G.R. Evans, *Anselm and talking about God*, Oxford 1978, e della stessa, *Anselm and a new generation*, Oxford 1980. Del *Cur Deus homo* va ricordata, per il suo ampio e ottimo commento, l'edizione di R. Roques, in SC, XCI (1963).

Della letteratura critica su Anselmo, e in particolare sulla sua cristologia, indichiamo innanzitutto (in ordine cronologico), anche per la segnalazione di lavori precedenti:

J. McIntyre, *Saint Anselm and his critics. A re-interpretation of the "Cur Deus homo"*, Edinburgh-London 1954;

F.-S. Schmitt, *La "Meditatio redemptionis humanae" di Sant'Anselmo in relazione al "Cur Deus homo"*, «Benedictina» 9 (1955), pp. 197-213;

J. Plagnieux, «Le binôme "justitia-potentia" dans la sotériologie augustinienne et anselmienne», in *Spicilegium Beccense* (citato più sotto), pp. 141-54;

H. Rondet, «Grâce et péché. L'augustinisme de saint Anselme», ibid., pp. 155-69;

F.-S. Schmitt, «Die wissenschaftliche Methode in Anselms "Cur Deus homo"», ibid., pp. 349-70;

E.-R. Fairweather, «Truth, justice and moral responsibility in the thought of Saint Anselm», in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*, Louvain 1960, pp. 385-91;

R. Roques, *L'"Epistola de incarnatione Verbi" de saint Anselm*, «Annuaire de l'Ecole pratique de hautes études» V[e] section, 80-81 (1974-1975), pp. 382-96;

C.B. Gray, *Freedom and necessity in St. Anselm's "Cur Deus homo"*, «Franciscan Studies» 36 (1976), pp. 177-91;

H.-U. Wiese, *Die Lehre Anselms von Canterbury über den Tod Jesu in der*

Schrift "Cur Deus homo", «Wissenschaft und Weisheit» 41 (1978), pp. 149-79; 42 (1979), pp. 34-55;
E. Briancesco, *Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural del "Cur Deus homo"*, «Ciencia y fe» 37 (1981), pp. 3-17.

Raccolte con molti contributi sono gli atti dei congressi anselmiani, dei quali si segnalano: *Spicilegium Beccense* I, Le Bec-Hellouin 1959; *Spicilegium Beccense* II: *Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles*, Paris 1984. In questo volume si vedrà almeno E. Briancesco, «Le portrait du Christ dans le "Cur Deus homo": herméneutique et démythologisation», pp. 631-46.

Per la biografia di Anselmo fondamentale rimane R.-W. Southern, *Saint Anselm and his biographer*, Cambridge 1963.

Oratio ad Christum
cum mens vult eius amore fervere

Domine Iesu Christe, redemptio mea, misericordia mea, salus mea: te laudo, tibi gratias ago. Quamvis valde impares tuis beneficiis, quamvis multum expertes dignae devotionis, quamvis nimis macras a desiderata pinguedine dulcissimi tui affectus: tamen qualescumque laudes, qualescumque gratias, non quales scio me debere, sed sicut potest conari, tibi persolvit anima mea.

Spes cordis mei, virtus animae meae, auxilium infirmitatis meae, compleat tua potentissima benignitas quod conatur mea tepidissima imbecillitas. Vita mea, finis intentionis meae, etsi nondum merui te tantum quantum debitor sum amare, utique saltem desidero te tantum quantum debeo amare. Illuminatio mea, tu vides conscientiam meam, quia «Domine, ante te omne desiderium meum»; et tu donas si quid bene vult anima mea. Si bonum est, Domine, quod inspiras, immo quia bonum est, ut te velim amare, da quod me facis velle, da ut quantum iubes tantum te merear amare. Laudes et gratias tibi ago pro desiderio quod inspirasti; laudes et preces offero, ne sit mihi donum tuum infructuosum, quod tua sponte dedisti. Perfice quod incepisti, dona quod me benigne praeveniendo immeritum desiderare fecisti.

Converte, misericordissime, meum teporem in ferventissimum tui amorem. Ad hoc, clementissime, tendit haec oratio

Preghiera a Cristo quando l'animo vuole ardere del suo amore[1]

O Signore Gesù Cristo, tu che sei la mia redenzione, la mia misericordia, la mia salvezza: te voglio lodare, te ringraziare. Noi siamo impari di fronte ai tuoi favori, del tutto incapaci di una devozione degna di te, e tuttavia la mia anima ha cercato in qualche modo di lodarti e ringraziarti, non come so che dovrei fare ma come posso tentare, benché troppo debole rispetto alla forza del tuo dolcissimo affetto.

O speranza del mio cuore, o forza della mia anima, o sostegno della mia debolezza, possa la tua benevolenza onnipotente realizzare i tentativi della mia totale impotenza. Tu che sei la mia stessa vita, lo scopo delle mie intenzioni, benché non abbia ancora meritato di amarti nella misura in cui ti sono debitore, desidero almeno di amarti tanto quanto dovrei. Tu che sei la mia luce, tu vedi il mio intimo, poiché «o Signore, di fronte a te è ogni mio desiderio» (*Ps.* 37, 10)[2]: tu concedi all'anima il bene che essa desidera. Se è bene ciò che mi ispiri, Signore, anzi poiché è bene che io ti voglia amare, fa' ch'io lo voglia, fa' che quanto tu comandi, tanto io meriti di amarti. Ti lodo e ti ringrazio per il desiderio che mi hai ispirato; e con le lodi ti prego che il tuo dono, che mi hai fatto di tua volontà, non sia in me senza frutto. Compi quello che hai cominciato, donami quello che tu prevenendomi benevolmente mi hai fatto immeritatamente desiderare.

La mia tepidezza, tu che sei tutto misericordia, convertila in ardentissimo amore di te. A questo tende, o tu che sei tutto cle-

mea, haec memoria et meditatio beneficiorum tuorum, ut accendam in me tuum amorem. Tua me, Domine, bonitas creavit; tua misericordia creatum ab originali peccato mundavit; tua patientia post illam emundationem baptismi in aliis peccatorum sordibus volutatum hactenus toleravit, nutrivit, expectavit. Expectas tu, bone Domine, meam correctionem; expectat anima mea ad sufficienter paenitendum, ad bene vivendum tuae gratiae inspirationem.

Domine meus, creator meus, tolerator et nutritor meus, esto adiutor meus. Te sitio, te esurio, te desidero, ad te suspiro, te concupisco. Et sicut pupillus benignissimi patris orbatus praesentia, flens et eiulans, incessanter eius dilectam faciem toto corde amplectitur: sic et ego non quantum debeo, sed quantum queo, memor passionis tuae, memor alaparum tuarum, memor flagellorum, memor crucis, memor vulnerum tuorum, memor qualiter pro me occisus es, qualiter conditus, qualiter sepultus, simul memor gloriosae tuae resurrectionis et admirabilis ascensionis: haec indubitata fide teneo, exilii mei aerumnas defleo, spero tui adventus solam consolationem, ardeo tui vultus gloriosam contemplationem. Heu mihi, qui videre non potui Dominum angelorum humiliatum ad conversationem hominum, ut homines exaltaret ad conversationem angelorum! Cum Deus offensus sponte moriebatur ut peccator viveret, heu qui tam admirabili, tam inaestimabili pietate praesens obstupescere non merui! Cur, o anima mea, te praesentem non transfixit gladius doloris acutissimi, cum ferre non posses vulnerari lancea latus tui salvatoris? Cum videre nequires violari clavis manus et pedes tui plasmatoris? Cum horreres effundi sanguinem tui redemptoris? Cur non es inebriata lacrimarum amaritudine, cum ille potaretur amaritudi-

menza, questa mia preghiera, questa mia coscienza e questa mia meditazione sui tuoi benefici: accendere in me il tuo amore. La tua bontà, o Signore, mi ha creato; la tua misericordia ha pulito la creazione dal peccato originale; la tua pazienza ha tollerato che anche dopo la pulizia fatta dal battesimo i peccatori si rivoltassero contro di te con nuove viltà, e li hai nutriti e attesi. Attendi, o Signore buono, che io mi corregga; attende la mia anima di pentirsi quanto basta, di vivere davvero la grazia che mi hai ispirato.

O mio Signore, mio creatore, tu che mi sostieni e nutri, sii tu chi mi aiuta. Io ho sete di te, ho fame di te, ti desidero, ti sospiro, ti concupisco. E come il bambino privato della presenza del padre, che lo amava moltissimo, piange, grida disperato, e abbraccia con tutto il suo affetto il volto amato, così anche io, non quanto devo ma quanto posso, nel ricordo della tua passione, degli schiaffi e delle sferzate che hai ricevuto, ricordando la croce e le tue ferite, ricordando come sei stato ucciso per me, di come ti hanno ridotto e sepolto, e insieme ricordando la tua gloriosa resurrezione e la stupefacente ascensione: tutto questo io credo con fede senza alcun dubbio, piango gli affanni del mio esilio, spero la tua venuta come la sola consolazione, desidero con ardore la gloriosa contemplazione del tuo volto. Misero me, che non ho potuto vedere il Signore degli angeli reso umile fino a vivere la vita degli uomini, per poter innalzare gli uomini a vivere la vita degli angeli! Quando Dio, dopo avere sofferto, di sua volontà moriva, perché il peccatore vivesse, ahimé! io non ho avuto il merito di stupirmi pur essendo presente a un gesto di così ammirevole e inestimabile pietà. Come mai, anima mia, che eri lì presente, non ti ha trafitto come una spada un dolore acutissimo, non potendo sopportare che il costato del tuo salvatore venisse ferito dalla lancia (cfr. *Ev. Io.* 19, 34), non sopportando di vedere le mani e i piedi del tuo creatore trafitti dai chiodi, inorridendo che il sangue del tuo redentore fosse sparso? Come mai non ti sei inebriata con amare lacrime, mentre egli veniva dissetato con amaro fiele? (cfr. *Ev. Matth.* 27, 34; *Ps.* 68, 22). Come mai non

ne fellis? Cur non es compassa castissimae virgini, dignissimae matri eius, benignissimae dominae tuae?

Domina mea misericordissima, quos fontes dicam erupisse de pudicissimis oculis, cum attenderes unicum filium tuum innocentem coram te ligari, flagellari, mactari? Quos fluctus credam perfudisse piissimum vultum, cum suspiceres eundem filium et Deum et Dominum tuum in cruce sine culpa extendi et carnem de carne tua ab impiis crudeliter dissecari? Quibus singultibus aestimabo purissimum pectus vexatum esse, cum tu audires: «Mulier, ecce filius tuus», et discipulus: «Ecce mater tua»? Cum acciperes in filium discipulum pro magistro, servum pro domino?

Utinam cum felice Ioseph Dominum meum de cruce deposuissem, aromatibus condissem, in sepulchro collocassem, aut saltem prosecutus essem, ut tanto funeri non deesset aliquid mei obsequii! Utinam cum beatis mulieribus chorusca visione angelorum essem territus et audissem nuntium dominicae resurrectionis, nuntium meae consolationis, nuntium tam expectatum, nuntium tam desideratum! Utinam, inquam, audissem ex ore angeli: «Nolite timere vos, Iesum quaeritis crucifixum, surrexit, non est hic»!

Benignissime, suavissime, serenissime: quando restaurabis mihi quia non vidi illam beatam tuae carnis incorruptionem? quia non sum deosculatus loca vulnerum, fixuras clavorum? quia non respersi lacrimis gaudii cicatrices testes veri corporis? Admirabilis, inaestimabilis, incomparabilis: «Quando consolaberis me», et compesces me a dolore meo? Non enim capit in me dolor meus, quamdiu peregrinus sum a Domino meo. Heu mihi, Domine, heu animae meae! recessisti, consolator

hai avuto compassione della vergine castissima, della sua degnissima madre, della tua misericordiosissima signora?

O mia signora misericordiosissima, quali lacrime saranno uscite dai tuoi occhi pudicissimi, mentre osservavi il tuo unico figlio che davanti a te veniva legato, flagellato e ucciso innocente? Quali lacrime avranno bagnato il tuo volto onestissimo, mentre guardavi il tuo figlio-Dio, il tuo Signore, che senza sua colpa veniva messo sulla croce, e la carne della tua carne era crudelmente fatta a pezzi da uomini malvagi? Da quali singhiozzi sarà stato scosso il tuo petto purissimo, mentre lo sentivi dire: «Donna, ecco tuo figlio», e al discepolo: «Ecco tua madre» (*Ev. Io.* 19, 26-7), mentre accoglievi come figlio il discepolo al posto del maestro, il servo al posto del padrone?

Avessi potuto deporre il mio Signore dalla croce assieme a Giuseppe, felice per questo, cospargerlo di profumi, collocarlo nel sepolcro (cfr. *Ev. Matth.* 27, 57-60), o almeno fossi stato presente, per non fare mancare il mio piccolo ossequio a una salma così illustre! Avessi potuto essere spaventato assieme alle pie donne dalla visione accecante degli angeli (cfr. *Ev. Luc.* 24, 23) e sentire l'annuncio della resurrezione del Signore, l'annuncio della mia consolazione, l'annuncio tanto atteso e desiderato! Avessi potuto udire dalla voce dell'angelo: «Non abbiate paura, voi cercate Gesù crocifisso, è risorto, non è qui»! (*Ev. Matth.* 28, 5-6; *Ev. Marc.* 16, 6; e *Ev. Luc.* 24, 6).

Tu, che sei tutto benevolenza, tutto dolcezza, tutto pace: quando mi compenserai per non avere io visto il tuo corpo incorrotto? per non avere baciato i luoghi dove eri ferito, le trafitture provocate dai chiodi? per non avere cosparso con lacrime di gioia le tue cicatrici, che testimoniavano che il tuo corpo era veramente reale[3]? O tu degno di essere ammirato e stimato oltre ogni paragone: «Quando mi consolerai» (*Ps.* 118, 82)[4], quando lenirai il mio dolore? Infatti il mio dolore non prende in me forza, finché sono lontano dal mio Signore. Misero me, o Signore, misera la mia anima! Te ne sei andato via, tu che sei il consolatore della

vitae meae, nec valedixisti mihi. Ingrediens vias tuas benedixisti tuis, nec affui. «Elevatis manibus» a nube susceptus es in caelum, nec vidi. Angeli promiserunt te rediturum, nec audivi.

Quid dicam? Quid faciam? Quo vadam? Ubi eum quaeram? Ubi vel quando inveniam? Quem rogabo? Quis nuntiabit dilecto «quia amore langueo»? «Defecit gaudium cordis» mei, «versus est in luctum» risus meus. «Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum». «Renuit consolari anima mea» nisi de te, dulcedo mea. «Quid enim mihi est in caelo, et a te quid volui super terram?» Te volo, te spero, te quaero. «Tibi dixit cor meum: quaesivi vultum tuum, vultum tuum, Domine, requiram; ne avertas faciem tuam a me.»

Amator hominum benignissime, «tibi derelictus est pauper, orphano tu eris adiutor». Mi advocate tutissime, miserere orphani derelicti. Pupillus factus sum absque patre, anima mea quasi vidua. Respice orbitatis et viduitatis meae lacrimas, quas tibi offero donec redeas. Age iam, domine, appare mihi, et consolatus ero. «Ostende mihi faciem tuam, et salvus ero.» Exhibe praesentiam tuam, et consecutus ero desiderium meum. Revela gloriam tuam, et erit perfectum gaudium meum. «Sitivit in te anima mea, quam multipliciter tibi caro mea.» «Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum. Quando veniam et parebo ante faciem Dei mei?» Quando venies consolator meus quem expecto? O si quando videbo gaudium meum quod desidero! O si «satiabor cum apparuerit gloria tua» quam esurio! O si inebriabor «ab ubertate domus tuae»

mia vita, senza dirmi addio. Prendendo la tua strada, hai benedetto i tuoi, ma io non ero presente. «Alzate le mani» (*Ev. Luc.* 24, 50), sei stato sollevato da una nube in cielo, ma io non ti ho visto. Gli angeli hanno promesso che tu saresti ritornato, ma io non li ho sentiti (cfr. *Act. Ap.* 1, 9.11).

Che cosa dire? Che fare? Dove andare? Dove lo posso cercare? Dove e quando lo troverò? A chi potrò chiedere? Chi dirà all'amato che «io languisco d'amore» (*Cant.* 2, 5)? «È venuta meno la gioia del mio cuore» e il mio riso «si è trasformato in pianto» (*Lam.* 5, 15); «viene meno la mia carne e il mio cuore, il Dio del mio cuore, la mia parte è Dio in eterno» (*Ps.* 72, 26), «l'anima mia ha rifiutato ogni conforto» (*Ps.* 76, 3) che non sia il tuo, o mia dolcezza. «Che cosa ho io in cielo e cosa ho voluto da te sulla terra?» (*Ps.* 72, 25). Te io voglio, te aspetto, te cerco. «A te ha detto il mio cuore: ho cercato il tuo volto, il tuo volto, o Signore, nuovamente cercherò, non allontanare da me il tuo volto» (ved. *Ps.* 26, 8-9)[5].

Tu che ami con tutta benevolenza gli uomini, «a te si è affidato il misero, tu aiuterai l'orfano» (*Ps.* 9, 35)[6]. O mio fortissimo protettore, abbi pietà dell'orfano abbandonato a sé stesso. Anch'io sono diventato orfano, senza padre, e la mia anima è come vedova. Guarda le mie lacrime di orfano e di vedovo, che sole ti posso offrire fino a che tu non ritorni. Fai presto, signore, fatti vedere, e sarò consolato. «Mostrami il tuo volto, e sarò salvo.»[7] Presentati dinanzi a me, e il mio desiderio sarà compiuto. Rivelami la tua gloria, e la mia gioia sarà perfetta. «Ha avuto sete di te la mia anima, e in diversi modi anche la mia carne» (*Ps.* 62, 2). «L'anima mia ha avuto sete di Dio, fonte di vita: quando potrò venire e comparire davanti al volto del mio Dio?» (*Ps.* 41, 3). Quando verrai tu che sei il mio consolatore, colui che attendo? O quando mai potrò vedere la mia gioia, che tanto desidero! O se mai «potessi saziarmi della tua gloria», che tanto bramo, «quando essa apparirà!» (*Ps.* 16, 15). O se mai potessi inebriarmi «per l'opulenza della tua casa» (*Ps.* 35, 9), che ardentemente sospiro! Se

ad quam suspiro! Si potabis me «torrente voluptatis tuae» quam sitio!

Sint mihi, Domine, interim «lacrimae meae panes die ac nocte», donec dicatur mihi: «Ecce Deus tuus»; donec audiam: «Anima, ecce sponsus tuus». Pasce me interim singultibus meis, pota me interim fletibus meis, refocila me doloribus meis. Veniet interea fortasse Redemptor meus, quoniam bonus est; nec tardabit, quia pius est; «ipsi gloria in saecula» saeculorum, amen.

Cur Deus homo

[Commendatio operis ad Urbanum papam II]

Quamvis post apostolos sancti patres et doctores nostri multi tot et tanta de fidei nostrae ratione dicant ad confutandum insipientiam et frangendum duritiam infidelium, et ad pascendum eos qui iam corde fide mundato eiusdem fidei ratione, quam post eius certitudinem debemus esurire, delectantur, ut nec nostris nec futuris temporibus ullum illis parem in veritatis contemplatione speremus: nullum tamen reprehendendum arbitror, si fide stabilitus in rationis eius indagine se voluerit exercere. Nam et illi, quia «breves dies hominis sunt», non omnia quae possent, si diutius vixissent, dicere potuerunt; et veritatis ratio tam ampla tamque profunda est, ut a mortalibus nequeat exhauriri; et Dominus in ecclesia sua, cum qua se esse «usque ad consummationem saeculi» promittit, gratiae suae dona non desinit impertiri. Et ut alia taceam quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat: ubi dicit: «nisi credideritis, non intelligetis», aperte nos monet

mai tu potessi abbeverarmi «al torrente del tuo piacere» (*Ps.* 35, 9), di cui ho gran sete!

O Signore, siano «le lacrime il mio nutrimento giorno e notte» (*Ps.* 41, 4), finché mi si dica: «Ecco il tuo Signore», finché io mi senta dire: «Anima, ecco il tuo sposo». Nell'attesa, nutrimi con il mio pianto, abbeverami con le mie lacrime, rifocillami con i miei dolori. Nel frattempo verrà forse il mio Redentore, perché è buono, non tarderà, perché è misericordioso. «A lui la gloria nei secoli» dei secoli. Amen[8].

Perché Dio si è fatto uomo
[dalla lettera di Anselmo a papa Urbano II][1]

Dopo gli apostoli, molti dei nostri santi padri e dottori hanno presentato molti argomenti e di gran valore circa la ragionevolezza della nostra fede, al fine di confutare la stoltezza degli infedeli[2], rompere la durezza del loro cuore, e nutrire tutti coloro che avendolo già purificato con la fede, si occupano con piacere della ragionevolezza di essa, una ragionevolezza che dopo essere certi della fede dobbiamo desiderare. Così non speriamo neppure che qualcuno, oggi o in futuro, li possa eguagliare nella contemplazione della verità. Tuttavia penso che non si debba rimproverare nessuno se avesse deciso, una volta saldo nella fede, di dedicarsi a studiare la sua ragionevolezza. Anche perché quei padri e dottori, dal momento che «di breve durata sono i giorni dell'uomo» (*Iob* 14, 5), non riuscirono a dire tutto quello che avrebbero potuto dire se fossero vissuti più a lungo; e la ragionevolezza della verità è così ampia e profonda da non poter essere esaurita da nessun uomo; e poi il Signore non cessa di elargire i doni della sua grazia alla sua Chiesa, con la quale ha promesso di rimanere «fino alla consumazione dei secoli» (*Ev. Matth.* 28, 20). Per tacere di altri passi con cui la sacra Scrittura ci invita a ricercare quella ragionevolezza, quando ci dice: «se non avrete fede, non capire-

intentionem ad intellectum extendere, cum docet qualiter ad illum debeamus proficere. Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo.

[Praefatio]

Quod secundum materiam de qua editum est, Cur Deus homo nominavi et in duos libellos distinxi. Quorum prior quidem infidelium christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respuentium continet obiectiones et fidelium responsiones. Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, frueretur; ac necesse esse ut hoc fiat de homine propter quod factus est, sed non nisi per hominem-Deum; atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere.

LIBER PRIMUS

cap. I: Quaestio de qua totum opus pendet

Saepe et studiosissime a multis rogatus sum et verbis et litteris, quatenus cuiusdam de fide nostra quaestionis rationes, quas soleo respondere quaerentibus, memoriae scribendo

te» (cfr. *Is.* 7, 9), ci esorta chiaramente ad applicarci con maggiore intensità nell'esercizio intellettuale, e nello stesso momento ci insegna in che modo dobbiamo procedere in esso. Poiché infine io intendo l'attività intellettuale che possiamo esercitare in questa vita come media tra la fede e la visione, penso che quanto più uno si inoltra in essa, tanto più si avvicina alla visione di Dio, e questa noi tutti desideriamo.

[Prefazione][3]

Ho intitolato quest'opera *Cur Deus homo* e l'ho divisa in due libri, tenendo conto del materiale che ho elaborato. Il primo contiene le obiezioni degli infedeli che rifiutano la fede cristiana perché la ritengono in contraddizione con la ragione, e le risposte dei credenti; per questo, lasciato da parte Cristo, come se mai nulla si sia verificato che lo riguardi, si prova con la necessità della ragione come sia impossibile per tutti gli uomini salvarsi senza di lui. Nel secondo libro, sempre come non si sapesse nulla di Cristo, si mostra con non minore evidente ragionevolezza e verità che la natura umana è stata costituita al fine che l'uomo nella sua interezza, corpo e anima, possa godere in futuro di una immortalità felice; e che perciò è necessario che per l'uomo si realizzi quello per cui è stato fatto, ma tutto questo solamente per mezzo dell'uomo-Dio; ed è anche necessario che tutto ciò che crediamo intorno a Cristo si realizzi pienamente.

LIBRO PRIMO

cap. I: Un problema da cui dipende tutta l'opera

Spesso mi si è chiesto, da parte di molti, ed anche con molta insistenza, a voce e per lettera, di assicurare a futura memoria, mettendole per iscritto, le dimostrazioni razionali circa la nostra fede che sono solito esporre rispondendo a chi me le chiede. Di-

commendem. Dicunt enim eas sibi placere et arbitrantur satisfacere. Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur, et ut sint, quantum possunt, «parati semper ad satisfactionem omni poscenti se rationem de ea quae in nobis est spe». Quam quaestionem solent et infideles nobis simplicitatem christianam quasi fatuam deridentes obicere, et fideles multi in corde versare: qua scilicet ratione vel necessitate Deus homo factus sit, et morte sua, sicut credimus et confitemur, mundo vitam reddiderint, cum hoc aut per aliam personam, sive angelicam sive humanam, aut sola voluntate facere potuerit. [...]

cap. III: Obiectiones infidelium et responsiones fidelium

B.: Patere igitur ut verbis utar infidelium. Aequum enim est ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum obiectiones, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus: unum idemque tamen est quod quaerimus. [...] Obiciunt nobis deridentes simplicitatem nostram infideles quia Deo facimus iniuriam et contumeliam, cum eum asserimus in uterum mulieris descendisse, natum esse de femina, lacte et alimentis humanis nutritum crevisse, et – ut multa alia taceam quae Deo non videntur convenire – lassitudinem, famem, sitim, verbera et inter latrones crucem mortemque sustinuisse.

A.: [...] Oportebat namque ut, sicut per hominis inoboedientiam mors in humanum genus intravetat, ita per hominis

cono infatti che queste mie dimostrazioni piacciono loro e sembrano loro soddisfacenti. E le chiedono non per arrivare alla fede mediante la ragione, ma per poter godere delle verità in cui credono con l'intelletto e la contemplazione, e per essere essi stessi, per quel che è loro possibile, «sempre pronti a rispondere in modo soddisfacente a tutti coloro che chiedono ragione della speranza che è in noi» (ved. *1 Ep. Pet.* 3, 15)[4]. Ora questo problema ci è di solito posto polemicamente dagli infedeli, che deridono la semplicità insensata della fede cristiana, ed anche da molti fedeli, che riflettono nel loro intimo per quale ragione o per quale necessità Dio si sia fatto uomo ed abbia restituito al mondo la vita, come crediamo e dichiariamo, mediante la sua morte, mentre avrebbe potuto compiere tutto ciò mediante un'altra persona, un angelo o un uomo, o mediante la sua sola volontà[5]. [...]

cap. III: Le obiezioni degli infedeli e le risposte dei fedeli

Bosone[6]: Permettimi dunque di usare il linguaggio degli infedeli. È infatti conveniente, dal momento che vogliamo indagare la ragionevolezza della nostra fede, proporre le obiezioni di coloro che in nessun modo vogliono accettare la fede se non per via di ragione. È vero che costoro cercano questa via di ragione perché non hanno la fede, mentre noi la cerchiamo perché abbiamo la fede: tuttavia ciò che tutti cerchiamo è un'unica e medesima cosa. [...] Gli infedeli polemizzano con noi e ci prendono in giro per la nostra semplicità, perché dicono che noi offendiamo e oltraggiamo Dio quando affermiamo che egli è disceso nell'utero di una donna, è nato da una donna, è cresciuto nutrendosi di latte e di altri alimenti umani, ha sopportato – per tacere di molte altre cose che non sembrano convenienti a Dio – la stanchezza, la fame, la sete, le percosse, la morte in croce tra dei ladroni.

Anselmo: [...] Una cosa era necessaria: come la morte era entrata nel genere umano per la disobbedienza di un uomo, così la

oboedientiam vita restitueretur. Et quemadmodum peccatum quod fuit causa nostrae damnationis, initium habuit a femina, sic nostrae iustitiae et salutis auctor nasceretur de femina. Et ut diabolus, qui per gustum ligni quem persuasit hominem vicerat, per passionem ligni quam intulit ab homine vinceretur. Sunt quoque multa alia quae studiose considerata, inenarrabilem quandam nostrae redemptionis hoc modo procuratae pulchritudinem ostendunt.

cap. IV: Quod hae responsiones videantur infidelibus sine necessitate et quasi quaedam picturae

B.: Omnia haec pulchra et quasi quaedam picturae suscipienda sunt. Sed si non est aliquid solidum super quod sedeant, non videntur infidelibus sufficere, cur Deum ea quae dicimus pati voluisse credere debeamus. [...] Monstranda ergo prius est veritatis soliditas rationabilis, id est necessitas quae probet Deum ad ea quae praedicamus debuisse aut potuisse humiliari [...].

cap. X: Item de eisdem, quomodo aliter recte intelligi possunt

B.: In hoc adhuc versamur, qualiter mors illa rationabilis et necessaria monstrari possit. Aliter namque nec ipse Filius eam velle, nec Pater cogere aut permittere debuisse videtur. Quaeritur enim cur Deus aliter hominem salvare non potuit; aut si potuit, cur hoc modo voluit. Nam et inconveniens videtur esse Deo hominem hoc modo salvasse, nec apparet quid mors ista valeat ad salvandum hominem. Mirum enim est, si Deus

vita doveva essere restituita per l'obbedienza di un uomo. E come il peccato, che era stato la causa della nostra condanna, ha avuto la sua origine dalla donna, così l'autore della nostra giustificazione e della nostra salvezza doveva nascere da una donna. E come il diavolo aveva vinto l'uomo persuadendolo a gustare il frutto di un albero, così doveva essere vinto dall'uomo per la morte che subì su un albero[7]. Ci sono molte altre cose che studiate attentamente mostrano l'inesprimibile bellezza del modo con cui siamo stati redenti.

cap. IV: Queste risposte sembrano agli infedeli prive di necessità, come delle figure pittoriche

Bosone: Tutto quanto hai detto è bello, e da ritenersi come una pittura. Ma se non c'è qualcosa di solido su cui possa essere fondato, non sembra agli infedeli sufficiente perché dobbiamo credere che Dio ha voluto soffrire tutto quello che si è detto [...]. Per questo è innanzitutto necessario dimostrare la solidità razionale della verità, cioè la necessità per cui si provi che Dio ha dovuto o ha potuto essere umiliato a tutte le cose che abbiamo sopra annunciato [...].

cap. X: Circa gli stessi passi, come possono essere compresi correttamente[8]

Bosone: Ci stiamo ancora occupando di questo problema, di come sia possibile dimostrare che la morte di Cristo era secondo ragione e necessità. Se non è così, non sembra che il Figlio stesso avrebbe dovuto volerla, e il Padre imporla o permetterla. Ci si chiede infatti perché Dio non ha potuto salvare l'uomo in altro modo, o se lo poteva perché non l'ha voluto. Sembra anzi sconveniente per Dio l'avere salvato l'uomo in questo modo, e non si vede cosa veramente una morte come questa possa significare per la salvezza dell'uomo. C'è infatti da restare meravigliati che Dio

sic delectatur aut eget sanguine innocentis, ut non nisi eo interfecto parcere velit aut possit nocenti.

A.: Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione, volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconveniens in Deo a nobis accipiatur, et nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, reiciatur. Sicut enim in Deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas.

B.: Nihil in hac re accipio libentius, quam ut hoc pactum inter nos communiter servetur.

A.: De incarnatione tantum Dei et de iis quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est.

B.: Ita est.

A.: Ponamus ergo Dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse; et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est.

B.: Ita fiat, quia nihil in his impossibile aut inconveniens Deo videtur.

A.: Necessaria est igitur homini peccatorum remissio, ut ad beatitudinem perveniat.

B.: Sic omnes tenemus.

si possa essere compiaciuto o abbia avuto bisogno del sangue di un innocente al punto da non volere o potere perdonare il colpevole se non con quella morte.

Anselmo: Tu assumi, nella discussione di questo problema, il ruolo di coloro che non vogliono credere se non dopo una dimostrazione razionale, e allora voglio accordarmi con te, nel senso che non accerteremo nella discussione nessun argomento riguardo a Dio, anche minimo, che gli sia sconveniente, mentre non metteremo da parte nessuna ragione, anche minima, finché non vi si opponga una ragione più grande. Infatti come in Dio la più piccola cosa sconveniente genera un'impossibilità, così la più piccola ragione, se non viene superata da una maggiore, s'accompagna ad una necessità[9].

Bosone: Niente mi va meglio, circa questo problema, che mantenere tra noi, di comune accordo, questo patto.

Anselmo: Il problema riguarda esclusivamente l'incarnazione di Dio e ciò che noi si crede su questo uomo «assunto».

Bosone: Certamente.

Anselmo: Supponiamo allora che l'incarnazione di Dio e tutto quello che diciamo di quest'uomo non sia mai avvenuto; e sia dato per certo, tra noi, che l'uomo è stato fatto per essere felice, una condizione che non si può avere in questa vita e a cui nessuno può pervenire se non dopo che i propri peccati sono stati rimessi; che nessun uomo può passare per questa vita senza peccare; e che altre cose è necessario credere per avere la salvezza eterna.

Bosone: Sono d'accordo, dal momento che non mi sembra vi sia, in quanto proponi, qualcosa che sia per Dio impossibile o sconveniente.

Anselmo: Allora, la remissione dei peccati è necessaria perché l'uomo pervenga alla felicità.

Bosone: Così pensiamo tutti.

cap. XI: Quid sit peccare et pro peccato satisfacere

A.: Quaerendum ergo est qua ratione Deus dimittat peccata hominibus. Et ut hoc faciamus apertius, prius videamus quid sit peccare et quid pro peccato satisfacere.

B.: Tuum est ostendere, et meum intendere.

A.: Si angelus et homo semper redderet Deo quod debet, numquam peccaret.

B.: Nequeo contradicere.

A.: Non est itaque aliud peccare quam non reddere Deo debitum.

B.: Quod est debitum quod Deo debemus?

A.: Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei.

B.: Nihil verius.

A.: Hoc est debitum quod debet angelus et homo Deo, quod solvendo nullus peccat, et quod omnis qui non solvit peccat. Haec est iustitia sive rectitudo voluntatis, quae iustos facit sive rectos corde, id est voluntate. Hic est solus et totus honor, quem debemus Deo et a nobis exigit Deus. Sola namque talis voluntas opera facit placita Deo, cum potest operari; et cum non potest, ipsa sola per se placet, quia nullum opus sine illa placet. Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, et Deum exhonorat; et hoc est peccare. Quamdiu autem non solvit quod rapuit, manet in culpa. Nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit. Sicut enim qui laedit salutem alterius, non sufficit si salutem restituit, nisi pro illata doloris iniuria recompenset aliquid; ita qui

cap. XI: Cosa sia il peccato e la soddisfazione del peccato

Anselmo: Ci si deve dunque chiedere per quale ragione Dio rimetta all'uomo i suoi peccati. E per farlo in modo più chiaro, vediamo prima cosa significhi il peccato e cosa significhi la soddisfazione del peccato.

Bosone: Tocca a te spiegarlo, a me tocca seguirti con attenzione.

Anselmo: Se l'angelo e l'uomo restituissero sempre a Dio ciò che a lui devono, non peccherebbero mai.

Bosone: Non sono in grado di contraddirti.

Anselmo: Allora il peccato non è altro che non rendere il dovuto a Dio.

Bosone: Ma qual è il debito che noi abbiamo con Dio?

Anselmo: Ogni volontà della creatura razionale deve essere soggetta alla volontà di Dio.

Bosone: Verissimo.

Anselmo: Questo è il dovuto che l'angelo e l'uomo devono a Dio: chi lo paga non pecca, chi non lo paga pecca. Questa è la giustizia o rettitudine della volontà[10], che rende giusti, dal retto cuore (cfr. *Ps.* 35, 11), cioè con volontà dritta. In questa sta il solo e totale onore che dobbiamo a Dio e che Dio da noi esige. Infatti solamente una volontà di questo tipo è in grado di compiere opere a Dio gradite, quando le può compiere; e quando non lo può, essa da sola piace a Dio, di per sé stessa, perché senza essa nessuna opera piace a Dio. Chi non rende a Dio questo onore, che gli è dovuto, toglie a Dio ciò che è suo, e perciò disonora Dio: e in questo consiste il peccato. E finché non si compensa ciò che è stato rubato, si rimane nella colpa. E non basta solamente restituire quello che si è sottratto, ma per riparare l'oltraggio arrecato si deve restituire più di quello che si è sottratto. Infatti come chi ha recato danno alla salute di qualcuno, non gli dà un risarcimento sufficiente, quando potesse restituirgli la salute, perché gli deve qualche altro compenso per il dolore recatogli senza

honorem alicuius violat non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod placeat illi quem exhonoravit, restituit. Hoc quoque attendendum quia, cum aliquis quod iniuste abstulit solvit, hoc debet dare, quod ab illo non posset exigi, si alienum non rapuisset. Sic ergo debet omnis qui peccat, honorem Deo quem rapuit solvere; et haec est satisfactio, quam omnis peccator Deo debet facere.

B.: In his omnibus, quoniam rationem sequi proposuimus, quamvis aliquantulum me terreas, nihil habeo quod dicere possim contra.

cap. XII: Utrum sola misericordia sine omni debiti solutione deceat Deum peccatum dimittere

A.: Redeamus et videamus utrum sola misericordia, sine omni solutione ablati sibi honoris deceat Deum peccatum dimittere.

B.: Non video cur non deceat.

A.: Sic dimittere peccatum non est aliud quam non punire. Et quoniam recte ordinare peccatum sine satisfactione non est nisi punire: si non punitur, inordinatum dimittitur.

B.: Rationabile est quod dicis. [...]

A.: Liberior igitur est iniustitia, si sola misericordia dimittitur, quam iustitia; quod valde inconveniens videtur. Ad hoc etiam extenditur haec inconvenientia, ut iniustitiam Deo similem faciat; quia sicut Deus nullius legi subiacet, ita et iniustitia.

B.: Resistere nequeo rationi tuae. Sed cum Deus nobis praecipiat omnino dimittere peccantibus in nos, videtur repu-

motivo: così chi toglie l'onore a qualcuno non può accontentarsi di restituirgli l'onore se non gli restituisce anche qualcosa in più, che piaccia a chi è stato disonorato e che sia un compenso per il danno conseguente al disonore subito. Bisogna fare attenzione anche a questo aspetto: quando uno rende ciò che ha preso ingiustamente, deve dare anche quello che non sarebbe possibile esigere da lui se non avesse sottratto le cose altrui. Dunque chiunque pecca deve restituire a Dio l'onore che gli è stato sottratto, e questa è la soddisfazione che ogni peccatore deve dare a Dio[11].

Bosone: Dal momento che ci siamo proposti di trattare il problema razionalmente, non ho nulla in tutto questo da obiettare, anche se tu con questo discorso mi hai un poco spaventato.

cap. XII: Forse conviene che il peccato sia rimesso da Dio con la sola sua misericordia senza alcun pagamento del debito?

Anselmo: Riprendiamo il discorso e vediamo se convenga a Dio rimettere il peccato con la sola sua misericordia senza che si debba in alcun modo restituirgli l'onore che gli si è tolto.

Bosone: Non vedo perché non gli converrebbe.

Anselmo: Ma rimettere così il peccato equivale a non punirlo. E poiché porre nel retto ordine il peccato quando non se ne è data la dovuta soddisfazione, consiste nel punirlo, se non lo si punisce lo si lascia nel disordine[12].

Bosone: Quello che dici è secondo ragione. [...]

Anselmo: Se viene perdonata con la sola misericordia, l'ingiustizia gode di una maggiore libertà della giustizia: e questo appare estremamente sconveniente, fino al punto da far sembrare l'ingiustizia simile a Dio, perché come Dio l'ingiustizia non sarebbe soggetta a nessuna legge.

Bosone: Non posso oppormi al tuo ragionamento. Ma poiché Dio ci chiede espressamente di perdonare del tutto quelli che hanno peccato contro di noi (cfr. *Ev. Matth.* 6, 13; *Ev. Luc.* 11,

gnare, ut hoc nobis praecipiat quod ipsum facere non decet.

A.: Nulla in hoc est repugnantia, quia Deus hoc nobis praecipit, ut non praesumamus quod solius Dei est. Ad nullum enim pertinet vindictam facere, nisi ad illum qui Dominus est omnium. Nam cum terrenae potestates hoc recte faciunt, ipse facit, a quo ad hoc ipsum sunt ordinatae.

B.: Removisti repugnantiam quam putabam inesse; sed est aliud ad quod tuum habere volo responsum. Nam cum Deus sic sit liber ut nulli legi, nullius subiaceat iudicio, et ita sit benignus, ut nihil benignius cogitari queat, et nihil sit rectum aut decens nisi quod ipse vult: mirum videtur si dicimus quia nullatenus vult aut non ei licet suam iniuriam dimittere, a quo etiam de iis quas aliis facimus solemus indulgentiam petere.

A.: Verum est quod dicis de libertate et voluntate et benignitate illius; sed sic eas debemus rationabiliter intelligere, ut dignitati eius non videamur repugnare. Libertas enim non est nisi ad hoc quod expedit aut quod decet, nec benignitas dicenda est quae aliquid Deo indecens operatur. [...]

cap. XV: Si Deus vel ad modicum patiatur honorem suum violari

B.: [...] Sed est et aliud ad quod tuam responsionem postulo. Nam si Deus ita sicut probas suum debet honorem servare: cur vel ad modicum patitur illum violari? Quod enim

4), mi sembra contraddittorio che ci comandi una cosa che a lui non conviene poi fare.

Anselmo: Non c'è in questo nessuna contraddizione: Dio infatti ci comanda quel comportamento perché non presumiamo di assumere quello che è solamente di Dio. Nessuno ha il diritto di esercitare la vendetta, se non colui che è il Signore di tutti. E quando i potenti della terra esercitano quel diritto con rettitudine, è il Signore stesso che lo esercita, e da lui stesso i potenti sono stati a questo stabiliti[13].

Bosone: Hai rimosso la contraddizione che credevo presente nel tuo ragionamento, ma c'è dell'altro su cui desidero sentire il tuo parere. Infatti poiché Dio è così libero da non dover sottostare a nessuna legge e al giudizio di nessuno, ed è anche così benevolo da non poter pensare a qualcosa di più benevolo, e poiché niente c'è di retto e conveniente se non ciò che egli vuole, mi sembra strano affermare che in nessun modo vuole o può perdonare le ingiurie fatte a lui, al quale noi abitualmente chiediamo di perdonare le ingiurie che commettiamo nei confronti di altri.

Anselmo: È tutto vero quello che hai detto sulla libertà, sulla volontà e sulla benevolenza di Dio; ma dobbiamo comprendere queste qualità secondo ragione, perché altrimenti il nostro discorso potrebbe sembrare in contraddizione con la dignità di Dio. La libertà infatti non ha altro scopo se non l'utile o il conveniente, e non si può chiamare benevolenza quella che opera qualcosa che non sia a Dio conveniente. [...]

cap. XV: Se Dio possa sopportare che il suo onore sia anche in misura minima violato[14]

Bosone: [...] Ma resta ancora una cosa su cui desidero sentire la tua risposta. Infatti, se Dio – come tu dimostri – deve assolutamente mantenere inalterato il suo onore, perché può sopportare che esso venga anche in minima parte violato? Ciò che si lascia in

aliquo modo laedi sinitur, non integre nec perfecte custoditur.

A.: Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis. Verum quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, Deo oboedire et eum honorare dicitur, et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere quid debeat. Quae cum vult quod debet, Deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se eius voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et eiusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat. Cum vero non vult quod debet, Deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat, quoniam non se sponte subdit illius dispositioni, et universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem aut dignitatem Dei nullatenus laedat aut decoloret.

Si enim ea quae caeli ambitu continentur, vellent non esse sub caelo aut elongari a caelo, nullatenus possent nisi sub caelo esse nec fugere caelum nisi appropinquando caelo. Nam et unde et quo et qua irent, sub caelo essent; et quanto magis a qualibet caeli parte elongarentur, tanto magis oppositae parti propinquarent. Ita quamvis homo vel malus angelus divinae voluntati et ordinationi subiacere nolit, non tamen eam fugere valet, quia si vult fugere de sub voluntate iubente, currit sub voluntatem punientem; et si quaeris qua transit: non nisi sub voluntate permittente; et hoc ipsum quod perverse vult aut agit, in universitatis praefatae ordinem et pulchritudinem summa sapientia convertit. Ipsa namque perversitatis sponta-

qualche misura danneggiare, non si mantiene più nella sua forma integra e perfetta.

Anselmo: All'onore di Dio per quanto riguarda la sua natura, non si può aggiungere o togliere nulla. Infatti Dio medesimo è per sé stesso il suo incorruttibile e assolutamente immutabile onore. E in verità, quando una creatura si mantiene nel suo ordine, quell'ordine che in certo modo gli è imposto dalla natura o dalla ragione, si dice che obbedisce a Dio e lo onora, e lo si dice soprattutto della natura razionale, alla quale è data la comprensione del suo dovere. Ed essa dà onore a Dio, quando vuole ciò che deve; non perché gli porti così alcunché, ma perché si sottomette spontaneamente alla sua volontà e si mette a sua disposizione, e mantiene, per quanto sta ad essa, il suo ordine nell'universo e così anche la bellezza che nell'universo è presente. Quando invece non vuole ciò che deve, disonora Dio per quanto sta ad essa, dal momento che non si mette spontaneamente a disposizione di Dio, e così perturba, per quanto sta ad essa, l'ordine e la bellezza dell'universo, benché non possa in nessun modo intaccare o sminuire il potere e la dignità di Dio.

Se le cose contenute nell'orbita celeste non volessero più restare sotto il cielo o volessero allontanarsi dal cielo, non potrebbero che restare sotto il cielo né potrebbero fuggire il cielo se non restando ad esso vicine. Infatti esse sarebbero sempre sotto il cielo, da qualunque parte esse si muovano, verso qualunque punto esse vadano, qualunque via esse prendano; e quanto più si allontanassero da qualsiasi parte del cielo, tanto più si avvicinerebbero alla parte opposta. Così benché l'uomo o l'angelo cattivo non vogliano sottostare alla volontà e all'ordinamento di Dio, tuttavia essi non sono in grado di sfuggirvi: infatti se vogliono sfuggire alla sua volontà imperativa, cadono nella sua volontà punitrice; e se si chiede quale strada essi prendano, non c'è che quella della sua volontà permissiva; e persino ciò che essi vogliono e compiono con animo cattivo viene riportato dalla somma sapienza di Dio nell'ordine e nella bellezza universali. Infatti la stessa soddisfa-

nea satisfactio vel a non satisfaciente poenae exactio – excepto hoc quia Deus de malis multis modis bona facit – in eadem universitate suum tenent locum et ordinis pulchritudinem. Quas si divina sapientia, ubi perversitas rectum ordinem perturbare nititur, non adderet, fieret in ipsa universitate quam Deus debet ordinare, quaedam ex violata ordinis pulchritudine deformitas, et Deus in sua dispositione videretur deficere. Quae duo quoniam sicut sunt inconvenientia, ita sunt impossibilia, necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur.

B.: Satisfecisti obiectioni meae.

A.: Palam igitur est quia Deum, quantum in ipso est, nullus potest honorare vel exhonorare; sed quantum in se est, hoc aliquis facere videtur, cum voluntatem suam voluntati eius subicit aut subtrahit.

B.: Nescio quid contra queam dicere. [...]

cap. XIX: Quod homo non possit salvari sine peccati satisfactione

[...]

A.: Tene igitur certissime quia sine satisfactione, id est sine debiti solutione spontanea, nec Deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem, vel talem qualem habebat, antequam peccaret, pervenire. Non enim hoc modo repararetur homo, vel talis qualis fuerat ante peccatum.

B.: Rationibus tuis omnino contradicere non possum. Sed

zione che volontariamente esige un comportamento perverso o l'applicazione della pena a chi non dà questa soddisfazione – a parte il fatto che Dio ottiene il bene, in molti modi, anche dal nostro male – hanno il loro luogo in quella universalità di ordine e di bellezza. Quando la perversità cerca di turbare il giusto ordine, la divina sapienza deve richiedere la soddisfazione o assegnare la pena, perché altrimenti, all'interno dell'universo che Dio deve mantenere nell'ordine, si verificherebbe una certa deforme bruttezza, conseguenza della violazione che la bellezza di quell'ordine ha subito, e Dio stesso sembrerebbe essere incapace di mantenere l'ordine che ha dato all'universo. Ma queste due possibilità come non si possono verificare, così sono a Dio del tutto sconvenienti, ed è perciò necessario che ad ogni peccato segua o la soddisfazione o la pena.

Bosone: Hai risposto pienamente alla mia obiezione.

Anselmo: È allora evidente che nessuno può onorare o disonorare Dio, per quanto egli è in sé medesimo; ma in quanto è nella sua possibilità l'uomo sembra poterlo fare quando sottomette oppure sottrae la sua volontà alla volontà di Dio[15].

Bosone: Non so che cosa potrei contrapporre a quanto dici.

[...]

cap. XIX: Come l'uomo non possa salvarsi senza la soddisfazione del peccato che ha commesso[16]

[...]

Anselmo: Tieni dunque per assolutamente certo che senza soddisfazione, cioè senza il volontario pagamento del debito, Dio non può lasciare impunito il peccato e il peccatore non può giungere alla felicità, neppure ad una simile a quella che conosceva prima di peccare. Non è infatti in quella condizione che l'uomo viene rinnovato e neppure riportato a come era prima del peccato.

Bosone: In nessun modo trovo da opporre qualcosa alle tue ra-

quid est quod dicimus Deo: «Dimitte nobis debita nostra», et omnis gens orat Deum quem credit, ut dimittat sibi peccata? Si enim solvimus quod debemus: cur oramus ut dimittat? Numquid Deus iniustus est, ut iterum exigat quod solutum est? Si autem non solvimus: cur frustra oramus ut faciat, quod, quia non convenit, facere non potest?

A.: Qui non solvit, frustra dicit: «Dimitte». Qui autem solvit, supplicat, quoniam hoc ipsum pertinet ad solutionem ut supplicet. Nam Deus nulli quicquam debet, sed omnis creatura illi debet; et ideo non expedit homini ut agat cum Deo, quemadmodum par cum pari. Sed de hoc non opus est tibi nunc respondere. Cum enim cognosces cur Christus est mortuus, forsitan per te videbis quod quaeris.

B.: Sufficit ergo nunc mihi quod de hac quaestione respondes. Quod autem nullus homo ad beatitudinem pervenire queat cum peccato aut solvi a peccato, nisi solvat quod rapuit peccando, sic aperte monstrasti ut, etiam si velim, non possim dubitare.

cap. XX: Quod secundum mensuram peccati oporteat esse satisfactionem, nec homo eam per se facere possit

A.: Hoc quoque non dubitabis, ut puto, quia secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse.

B.: Aliter aliqua tenus inordinatum maneret peccatum, quod esse non potest, si Deus nihil relinquit inordinatum in regno suo. Sed hoc est praestitutum quia quamlibet parvum inconveniens impossibile est in Deo.

gioni. Ma cosa significano le parole che diciamo a Dio: «Rimetti a noi i nostri peccati» (*Ev. Matth.* 6, 13; *Ev. Luc.* 11, 4), e cosa significa il fatto che tutti preghino Dio, a cui credono, perché rimetta i loro peccati? Se infatti paghiamo a Dio quello che gli dobbiamo, perché gli chiediamo di perdonarci? Forse Dio è ingiusto dal momento che esige da noi una seconda volta il debito che già gli abbiamo pagato? Se poi non l'abbiamo pagato, perché lo preghiamo, ma invano, di compiere una cosa che non può compiere perché non è a lui conveniente?

Anselmo: Chi non paga, invano chiede: «Rimetti i miei debiti». Ma chi paga, può supplicare Dio, perché il supplicare stesso fa parte del pagamento. Infatti Dio non deve nulla a nessuno, mentre ogni creatura gli deve qualcosa; e perciò non gli è possibile comportarsi con Dio da pari a pari. Ma su questo non devo ora darti una spiegazione. Quando conoscerai perché Cristo è morto, forse comprenderai da te quello che ora stai cercando.

Bosone: A me ora basta quello che su questo problema mi hai detto. Che poi nessun uomo possa giungere alla felicità se ha peccato, e che non possa essere sciolto dal peccato se non restituisce quello che con il peccato ha rubato, tu lo hai dimostrato con tale chiarezza che, anche se lo volessi, non ho più dubbi in proposito.

cap. XX: Come sia necessario che la soddisfazione corrisponda alla misura del peccato, e come l'uomo di per sé non possa compierla

Anselmo: Anche su questo non avrai dubbi, penso, cioè che sia necessario che la soddisfazione corrisponda alla misura del peccato.

Bosone: Altrimenti il peccato rimarrebbe in qualche modo fuori dell'ordine, ma ciò non può darsi, dal momento che Dio non permette alcun disordine nel suo regno. Ma su questo siamo già d'accordo da prima, che in Dio è impossibile anche la pur piccola cosa che a lui sia sconveniente[17].

A.: Dic ergo: quid solves Deo pro peccato tuo?

B.: Paenitentiam, cor contritum et humiliatum, abstinentias et multimodos labores corporis, et misericordiam dandi et dimittendi, et oboedientiam.

A.: Quid in omnibus his das Deo?

B.: An non honoro Deum, quando propter timorem eius et amorem in cordis contritione laetitiam temporalem abicio, in abstinentiis et laboribus delectationes et quietem huius vitae calco, in dando et dimittendo quae mea sunt largior, in oboedientia me ipsum illi subicio?

A.: Cum reddis aliquid quod debes Deo, etiam si non peccasti, non debes hoc computare pro debito quod debes pro peccato. Omnia autem ista debes Deo quae dicis. Tantus namque debet esse in hac mortali vita amor, et – ad quod pertinet oratio – desiderium perveniendi ad id ad quod factus es, et dolor quia nondum ibi es, et timor ne non pervenias, ut nullam laetitiam sentire debeas, nisi de iis quae tibi aut auxilium aut spem dant perveniendi. [...]

B.: Si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo ne peccem, nihil habeo quod pro peccato reddam.

A.: Quid ergo erit de te? Quomodo poteris salvus esse?

B.: Si rationes tuas considero, non video quomodo. Si autem ad fidem meam recurro: in fide christiana, «quae per dilectionem operatur», spero me posse salvari, et quia legimus: «si iniustus conversus fuerit ab iniustitia et fecerit iustitiam», omnes iniustitias eius tradi oblivioni.

A.: Hoc non dicitur nisi illis, qui aut expectaverunt Christum antequam veniret, aut credunt in eum postquam venit. Sed Christum et christianam fidem quasi numquam fuisset

Anselmo: E allora che cosa puoi dare a Dio perché ti siano rimessi i tuoi peccati?

Bosone: La penitenza, il cuore contrito e umiliato, le astinenze, tutte le varie pene del corpo, la misericordia di dare e perdonare, e l'obbedienza.

Anselmo: E che cosa, con tutto questo, dai a Dio?

Bosone: Non onoro forse Dio quando, per timore e per amore di lui, io rifiuto con cuore contrito le gioie del mondo, e disprezzo con astinenze e pene i piaceri e gli ozi di questa vita, e con doni e perdoni elargisco le mie cose, e mi sottometto tutto a lui nell'obbedienza?

Anselmo: Quando rendi a Dio qualcosa che gli devi, anche se non hai peccato, non devi contarlo per il debito che a lui devi per il peccato. Tu devi a Dio tutte le cose che hai ricordato. In questa vita mortale l'amore di Dio deve essere così grande, e così grande il desiderio di giungere al fine per cui sei stato creato (è questo lo scopo della preghiera), ed egualmente grande il dolore di non averlo ancora raggiunto, come il timore di non arrivarci, che non devi provare nessuna gioia se non quella che può venire da ciò che ti aiuta o ti dà speranza di raggiungere quel fine. [...]

Bosone: Se io devo a Dio, anche quando non pecco, e per non cadere nel peccato, tutto me stesso e tutto quanto posso fare, non mi resta più nulla da dargli per i peccati che commetto.

Anselmo: Che sarà allora di te? Come potrai salvarti?

Bosone: Se tengo conto dei tuoi ragionamenti, non si vede come posso salvarmi. Tuttavia se ricorro alla mia fede, allora nella fede in Cristo, «che opera per virtù dell'amore» (*Ep. Gal.* 5, 6), spero di potermi salvare, anche perché leggiamo che «se chi è ingiusto avrà abbandonato l'ingiustizia e avrà fatto la giustizia» (*Ezech.* 18, 27), tutte le sue ingiustizie saranno dimenticate.

Anselmo: Questo si dice solo per quelli che hanno atteso Cristo prima della sua venuta, o che credono in lui dopo che è venuto. Ma noi abbiamo stabilito di ragionare come se Cristo e la fede

posuimus, quando sola ratione, utrum adventus eius ad salvationem hominum esset necessarius, quaerere proposuimus.

B.: Ita fecimus.

A.: Sola igitur ratione procedamus. [...]

cap. XXII: Quam contumeliam fecit homo Deo, cum se permisit vinci a diabolo, pro qua satisfacere non potest

[...]

A.: Homo in paradiso sine peccato factus quasi positus est pro Deo inter Deum et diabolum, ut vinceret diabolum non consentiendo suadenti peccatum, ad excusationem et honorem Dei et ad confusionem diaboli, cum ille infirmior in terra non peccaret eodem diabolo suadente, qui fortior peccavit in caelo nullo suadente. Et cum hoc facile posset efficere, nulla vi coactus sola se suasione sponte vinci permisit ad voluntatem diaboli et contra voluntatem et honorem Dei.

B.: Ad quid vis tendere?

A.: Iudica tu ipse, si non est contra honorem Dei, ut homo reconcilietur illi cum calumnia huius contumeliae Deo irrogatae, nisi prius honoraverit Deum vincendo diabolum, sicut illum inhonoravit victus a diabolo. Victoria vero talis debet esse, ut sicut fortis ac potestate immortalis consensit facile diabolo ut peccaret, unde iuste incurrit poenam mortalitatis, ita infirmus et mortalis, qualem ipse se fecit, per mortis difficultatem vincat diabolum ut nullo modo peccet. Quod facere non potest, quamdiu ex vulnere primi peccati concipitur et nascitur in peccato.

in Cristo non ci fossero mai stati, dal momento che ci siamo proposti di indagare con la sola ragione se la sua venuta era necessaria per salvare gli uomini.

Bosone: E così abbiamo fatto.

Anselmo: E allora procediamo con la sola ragione. [...][18]

cap. XXII: Quale offesa l'uomo ha fatto a Dio, quando si lasciò vincere dal diavolo, offesa che egli non è in grado di soddisfare

[...]

Anselmo: Creato senza peccato nel paradiso, l'uomo è stato quasi collocato, stando dinanzi a Dio, tra Dio e il diavolo, perché vincesse il diavolo non consentendo con lui che lo voleva convincere al peccato, a giustificazione e onore di Dio e confusione del diavolo, dal momento che quest'uomo, più debole, era in grado di non peccare sulla terra nonostante i cattivi consigli del diavolo, che più forte aveva peccato in cielo pur senza avere il consiglio cattivo di nessuno. E invece l'uomo, pur potendolo realizzare facilmente, non costretto da nessuna forza, si lasciò vincere dalla sola persuasione cedendo alla volontà del diavolo contro la volontà e l'onore di Dio.

Bosone: Dove vuoi arrivare?

Anselmo: Giudica tu stesso se non è contro l'onore di Dio che l'uomo si riconcili a lui in questa condizione calunniosa dell'offesa fatta a Dio, se prima non abbia reso l'onore dovutogli vincendo il diavolo, così come l'uomo ha disonorato Dio lasciandosi vincere dal diavolo. Questa deve essere la sua vittoria: quando era forte e potenzialmente immortale cedette facilmente al consiglio del diavolo e peccò e perciò giustamente cadde nella pena della morte; ora che è debole e mortale, quale egli stesso si è reso, l'uomo deve vincere il diavolo mediante la morte stessa e la sua necessità, per arrivare a non peccare più. Ma questo egli non è in grado di farlo, finché egli è concepito e nasce nel peccato in seguito alla ferita del peccato d'origine.

B.: Iterum dico quia et ratio probat quod dicis, et impossibile est. [...]

cap. XXIV: Quod quamdiu non reddit Deo quod debet non possit esse beatus nec excusetur impotentia

[...]

B.: Si rationem sequitur Deus iustitiae, non est qua evadat miser homuncio, et misericordia Dei perire videtur.

A.: Rationem postulasti, rationem accipe. Misericordem Deum esse non nego, qui «homines et iumenta» salvat, «quemadmodum» multiplicavit «misericordiam» suam. Nos autem loquimur de illa ultima misericordia, qua post hanc vitam beatum facit hominem. Hanc beatitudinem nulli dari debere nisi illi, cui penitus dimissa sunt peccata, nec hanc dimissionem fieri nisi debito reddito, quod debetur pro peccato secundum magnitudinem peccati, supra positis rationibus puto me sufficienter ostendisse. [...]

cap. XXV: Quod ex necessitate per Christum solvetur homo

[...]

B.: Non ad hoc veni ut auferas mihi fidei dubitationem, sed ut ostendas mihi certitudinis meae rationem. Quapropter sicut me rationabiliter deduxisti ad hoc, ut videam peccatorem hominem hoc debere Deo pro peccato quod et reddere nequit, et nisi reddiderit salvari non valet: ita me volo perducas illuc, ut rationabili necessitate intelligam esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit, si salvari volumus; et quomodo valeant ad salutem ho-

Bosone: Ancora una volta affermo che quanto dici è ragionevole, ma che è impossibile. [...][19]

cap. XXIV: Finché non rende a Dio ciò che gli deve l'uomo non può essere felice e non viene nemmeno scusato per la sua impotenza

[...]

Bosone: Se Dio applica la legge della giustizia, non c'è modo per il piccolo misero uomo di evitarla e la stessa misericordia di Dio sembra ucciderlo.

Anselmo: Tu mi hai chiesto delle ragioni, ora devi accettarle. Io non nego che Dio sia misericordioso, lui che salva «gli uomini e gli animali» (*Ps.* 35, 7), e ha moltiplicato «la sua misericordia» (*Ps.* 35, 8). Ma noi qui parliamo di quella sua ultima misericordia, con la quale egli rende dopo questa vita l'uomo felice. Questa felicità non la deve dare se non a coloro i cui peccati sono stati completamente rimessi, e questa remissione non può avvenire che dopo avere pagato il debito che si è contratto con il peccato, e secondo la grandezza del peccato: e tutto questo credo di avere più sopra[20] dimostrato con sufficienti ragioni. [...]

cap. XXV: Come necessariamente l'uomo sia salvato dal Cristo

[...]

Bosone: Non sono venuto da te perché tu mi tolga i dubbi circa la fede, ma perché mi mostri le ragioni della mia certezza. Per questo tu mi hai condotto razionalmente in questo cammino, così che io ho potuto rendermi conto che l'uomo peccatore deve a Dio, per il suo peccato, un debito che tuttavia non è in grado di pagargli, ma se non lo paga non può salvarsi. Così voglio che tu mi conduca anche in un altro problema, a comprendere cioè per quale necessità razionale debbano intendersi tutte quelle verità che la fede cattolica ci impone di credere sul Cristo, se vogliamo salvarci[21], e come esse possano dare all'uomo la salvezza[22], e an-

minis; et qualiter Deus misericordia salvet hominem, cum peccatum non dimittat illi, nisi reddiderit quod propter illud debet. Et ut certiores sint argumentationes tuae, sic a longe incipe, ut eas super firmum fundamentum constituas. [...]

LIBER SECUNDUS

cap. III: Quod cum corpore, in quo vivit in hac vita, resurgat

A.: Unde aperte quandoque futura resurrectio mortuorum probatur. Quippe si homo perfecte restaurandus est, talis debet restitui, qualis futurus erat, si non peccasset.

B.: Aliter esse non potest. [...]

cap. IV: Quod de humana natura perficiet Deus quod incepit

A.: Ex his est facile cognoscere quoniam aut hoc de humana perficiet Deus natura quod incepit, aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum. At si nihil pretiosius cognoscitur Deus fecisse quam rationalem naturam ad gaudendum de se, valde alienum est ab eo, ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat.

B.: Non potest aliter putare cor rationale.

A.: Necesse est ergo, ut de humana natura quod incepit perficiat. Hoc autem fieri, sicut diximus, nequit, nisi per integram peccati satisfactionem, quam nullus peccator facere potest.

B.: Intelligo iam necesse esse, ut Deus faciat quod incepit,

cora come Dio salvi l'uomo con la sua misericordia benché non gli rimetta il peccato se non dopo che l'uomo gli ha pagato il debito che per il suo peccato gli deve[23]. E perché il tuo argomentare sia più sicuro, incomincia da lontano, per porre le tue ragioni su un solido fondamento[24]. [...]

LIBRO SECONDO

cap. III: Perché l'uomo risorga con il corpo in cui è vissuto in questa vita

Anselmo: Da qui[25] si prova con certezza che la resurrezione dei morti a suo tempo si verificherà. Se infatti l'uomo deve essere rifatto in modo perfetto, deve essere riportato a quella condizione che avrebbe avuto se non avesse peccato.

Bosone: Non può essere altrimenti. [...]

cap. IV: Come Dio porterà a compimento circa la natura umana ciò che ha intrapreso

Anselmo: Da tutto questo è facile conoscere che Dio porterà a compimento circa la natura umana l'opera incominciata oppure avrà invano creato una natura così elevata al fine di un bene tanto grande. Ma se Dio – come è noto – non ha creato niente di più prezioso della natura razionale al fine di godere di sé medesimo, gli è completamente estraneo permettere che una o l'altra natura razionale muoia del tutto.

Bosone: Uno spirito razionale non può pensare altrimenti.

Anselmo: È allora necessario che Dio porti a compimento ciò che circa la natura umana ha cominciato. Ma questo non si può ottenere, come abbiamo già detto[26], se non mediante la totale soddisfazione del peccato, che nessun peccatore è in grado di compiere.

Bosone: Comprendo ormai come sia necessario che Dio porti a

ne aliter quam deceat videatur a suo incepto deficere. [...]

cap. VI: Quod satisfactionem per quam salvatur homo non possit facere nisi Deus-homo

A.: Hoc autem fieri nequit, nisi sit qui solvat Deo pro peccato hominis aliquid maius quam omne quod praeter Deum est.

B.: Ita constat.

A.: Illum quoque qui de suo poterit Deo dare aliquid, quod superet omne quod sub Deo est, maiorem esse necesse est quam omne quod non est Deus.

B.: Nequeo negare.

A.: Nihil autem est supra omne quod Deus non est, nisi Deus.

B.: Verum est.

A.: Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus.

B.: Sic sequitur.

A.: Sed nec facere illam debet nisi homo. Alioquin non satisfacit homo.

B.: Non videtur aliquid iustius.

A.: Si ergo, sicut constat, necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus nec debet nisi homo: necesse est ut eam faciat Deus-homo.

B.: «Benedictus Deus», iam magnum quiddam invenimus de hoc quod quaerimus. Prosequere igitur, ut incepisti. Spero enim quia Deus nos adiuvabit.

compimento quello che ha cominciato, perché non sembri venir meno dall'opera che ha cominciato, diversamente da come a Dio conviene. [...][27]

cap. VI: Come la soddisfazione, per cui l'uomo si salva, non possa essere compiuta se non da un Dio-uomo

Anselmo: Ma questo non può verificarsi, se non c'è chi soddisfi Dio per il peccato dell'uomo con qualcosa di più grande di tutto quello che esiste al di fuori di Dio.

Bosone: È chiaro.

Anselmo: Allora chi potrà rendere a Dio qualcosa di suo, che sia più grande di tutto ciò che è inferiore a Dio, dovrà essere di necessità più grande di tutto ciò che non è Dio.

Bosone: Non ho motivi per negarlo.

Anselmo: Ma niente è superiore a tutto ciò che non è Dio, se non Dio stesso.

Bosone: È così.

Anselmo: Questa soddisfazione non può dunque darla che Dio.

Bosone: Deduzione logica.

Anselmo: Ma è anche necessario che sia solo l'uomo a compierla. Altrimenti l'uomo non dà soddisfazione per il suo peccato[28].

Bosone: Giustissimo.

Anselmo: Se dunque, come è evidente, è necessario che quella città celeste sia portata a compimento dagli uomini, e se ciò non è possibile se non si verifica la soddisfazione di cui s'è detto, una soddisfazione che solo Dio può fare e che solo l'uomo deve fare, allora è necessario che essa venga fatta da un Dio-uomo.

Bosone: «Benedetto sia Dio» (*Ps.* 65, 20), abbiamo ormai scoperto qualcosa di grande sull'argomento che indaghiamo. Prosegui, dunque, come hai cominciato. Spero infatti che Dio ci aiuterà.

cap. VII: Quod necesse sit eundem ipsum esse perfectum Deum et perfectum hominem

A.: Investigandum nunc est quomodo esse possit Deus-homo. Divina enim natura et humana non possunt in invicem mutari, ut divina fiat humana aut humana divina; nec ita misceri ut quaedam tertia sit ex duabus, quae nec divina sit omnino nec humana. Denique si fieri posset ut altera in alteram converteretur, aut esset tantum Deus et non homo, aut solum homo et non Deus. Aut si miscerentur ita, ut fieret ex duabus corruptis quaedam tertia – quemadmodum de duobus individuis animalibus diversarum specierum masculo et femina nascitur tertium, quod nec patris integram nec matris servat naturam, sed ex utraque tertiam mixtam –: nec homo esset nec Deus. Non igitur potest fieri homo-Deus quem quaerimus, ex divina et humana natura, aut conversione alterius in alteram, aut corruptiva commixtione utriusque in tertiam, quia haec fieri nequeunt; aut si fieri valerent, nihil ad hoc quod quaerimus valerent.

Si autem ita quolibet modo coniungi dicuntur hae duae naturae integrae, ut tamen alius sit homo, alius Deus, et non idem sit Deus qui et homo: impossibile est, ut ambo faciant quod fieri necesse est. Nam Deus non faciet, quia non debebit; et homo non faciet, quia non poterit. Ut ergo hoc faciat Deus-homo, necesse est eundem ipsum esse perfectum Deum et perfectum hominem, qui hanc satisfactionem facturus est; quoniam eam facere nec potest nisi verus Deus, nec debet nisi verus homo. Quoniam ergo servata integritate utriusque naturae necesse est inveniri Deum-hominem, non minus est neces-

cap. VII: Come sia necessario che uno solo e medesimo sia perfetto Dio e perfetto uomo

Anselmo: Bisogna ora rendersi conto di come possa esistere un Dio-uomo[29]. Infatti la natura divina e la natura umana non possono essere mutate una nell'altra, in modo che la natura divina diventi quella umana e quella umana diventi la natura divina; e non possono neppure essere mescolate in modo che dalle due si origini una terza natura, che non sia né del tutto divina e neppure del tutto umana. Infine, se fosse possibile che una natura si converta nell'altra, il risultato sarebbe l'esistenza del solo Dio e non dell'uomo, oppure del solo uomo e non di Dio. Oppure se le due nature si mescolassero in modo da originare una terza natura dalle due distrutte – come potrebbe nascere, da due individui animali, maschio e femmina di diverse specie, un terzo animale che non mantiene la natura piena e integra del padre né della madre, ma una terza natura originata dalla mescolanza delle due –: questa terza natura non sarebbe né uomo né Dio. Dunque, l'uomo-Dio che cerchiamo non può derivare dalla natura divina e dalla natura umana per mutamento dell'una nell'altra e neppure da una mescolanza che distruggerebbe l'una e l'altra per dar luogo ad una terza: tutto ciò è impossibile, ed anche se fosse possibile non risolverebbe in nulla il problema che ci siamo posti.

Se poi queste due nature si dice che siano unite, nella loro integrità in qualsiasi modo, ma così che altro sia l'uomo e altro sia Dio, e Dio non sia la stessa cosa dell'uomo, allora è impossibile che i due facciano quello che è necessario sia fatto. Infatti Dio non lo farà, perché non vi sarà tenuto; e l'uomo neppure, perché non lo potrà. Perché lo faccia l'uomo-Dio, è necessario che sia perfetto Dio e perfetto uomo quello stesso ed unico essere che deve compiere questa soddisfazione; perché può compierla solo il Dio vero, e solo deve compierla l'uomo vero. Allora poiché è necessario, quando venga salvata l'integrità dell'una e dell'altra natura, di trovare un Dio-uomo, è anche necessario che queste due

se has duas naturas integras conveniri in unam personam – quemadmodum corpus et anima rationalis conveniunt in unum hominem –, quoniam aliter fieri nequit, ut idem ipse sit perfectus Deus et perfectus homo.

B.: Totum mihi placet quod dicis.

cap. VIII: Quod ex genere Adae et de virgine-femina Deum oporteat assumere hominem

A.: Restat nunc quaerere unde et quomodo assumet Deus humanam naturam. Aut enim assumet eam de Adam, aut faciet novum hominem, quemadmodum fecit Adam de nullo alio homine. Sed si novum hominem facit non ex Adae genere, non pertinebit ad genus humanum quod natum est de Adam. Quare non debebit satisfacere pro eo, quia non erit de illo. Sicut enim rectum est, ut pro culpa hominis homo satisfaciat, ita necesse est, ut satisfaciens idem sit qui peccator aut eiusdem generis. Aliter namque nec Adam nec genus eius satisfaciet pro se. Ego sicut de Adam et Eva peccatum in omnes homines propagatum est, ita nullus nisi vel ipsi vel qui de illis nascitur, pro peccato hominum satisfacere debet. Quoniam ergo illi nequeunt, necesse est ut de illis sit qui hoc faciet. [...] Dic quia valde convenit ut, quemadmodum hominis peccatum et causa nostrae damnationis principium sumpsit a femina, ita medicina peccati et causa nostrae salvationis nascatur de femina. Ac ne mulieres desperent se pertinere ad sortem beatorum, quoniam de femina tantum malum processit, oportet ut ad reformandam spem earum de muliere tantum bonum procedat. Pinge et hoc: si virgo erat quae causa fuit

nature si trovino nella loro integrità in una sola persona – così come il corpo e l'anima razionale si trovano in un solo e unico uomo[30] –: non si può altrimenti ottenere che lo stesso essere sia insieme perfetto Dio e perfetto uomo[31].

Bosone: Quello che hai detto mi soddisfa pienamente.

cap. VIII: Come sia necessario che Dio assuma un uomo dalla discendenza di Adamo e da una vergine-donna

Anselmo: Ma ci rimane da vedere da chi e come Dio assuma la natura umana. Infatti o la assumerà da Adamo oppure dovrà creare un nuovo uomo, così come aveva creato Adamo senza che ci fosse prima di lui alcun altro uomo. Ma se Dio crea un nuovo uomo fuori dalla discendenza di Adamo, costui non potrà appartenere al genere umano che è nato da Adamo. E per questo non avrà il dovere di dare per lui una soddisfazione, proprio perché non fa parte di quella discendenza. Infatti è sì giusto che l'uomo dia soddisfazione per la colpa commessa dall'uomo, ma è anche necessario che a dare soddisfazione sia lo stesso peccatore o qualcuno della sua stessa discendenza. Altrimenti né Adamo né la sua discendenza darebbero la soddisfazione dovuta per la loro salvezza. Come il peccato si è propagato da Adamo ed Eva a tutti gli uomini, così nessuno se non loro stessi o qualcuno che da loro sia nato, deve dare soddisfazione per il peccato degli uomini. Ma Adamo ed Eva non lo possono, e allora è necessario che sia qualcuno dei loro discendenti a dare quella soddisfazione. [...][32] Devi dunque dire come sia molto conveniente che come il peccato dell'uomo e la causa della nostra condanna hanno avuto origine da una donna, così il rimedio al peccato e la causa della nostra salvezza abbia egualmente origine da una donna. Affinché poi le donne non pensino disperandosi che la condizione dei beati non le riguardi, dal momento che dalla donna è venuto un così grande male, è necessario che un così grande bene venga da una donna, così che si ricostituisca la loro speranza. Dipingi[33] anche que-

humano generi totius mali, multo magis decet, ut virgo sit quae causa erit totius boni. Hoc quoque pinge: si mulier quam fecit Deus de viro sine femina, facta est de virgine, convenit valde ut vir quoque, qui fiet de femina sine viro, fiat de virgine. [...]

cap. XI: Quod moriatur ex sua potestate; et quod mortalitas non pertineat ad puram hominis naturam

A.: Nunc autem restat indagare utrum possit mori secundum humanam naturam; nam secundum divinam semper incorruptibilis erit.

B.: De hoc cur dubitare debemus, cum ipse verus homo futurus sit et omnis homo naturaliter mortalis sit?

A.: Non puto mortalitatem ad puram, sed ad corruptam hominis naturam pertinere. Quippe si numquam peccasset homo et immortalitas ipsius immutabiliter firmata esset, non tamen minus homo esset verus; et quando mortales in incorruptibilitatem resurgent, non minus erunt veri homines. Nam si pertineret ad veritatem humanae naturae mortalitas, nequaquam posset homo esse, qui esset immortalis. Non ergo pertinet ad sinceritatem humanae naturae corruptibilitas sive incorruptibilitas, quoniam neutra facit aut destruit hominem, sed altera valet ad eius miseriam, altera ad beatitudinem. Sed quoniam nullus est homo qui non moriatur, idcirco mortale ponitur in hominis definitione a philosophis, qui non crediderunt totum hominem aliquando potuisse aut posse esse immortalem. Quare non sufficit ad monstrandum illum hominem debere mortalem esse hoc, quia verus homo erit.

B.: Quaere tu ergo aliam rationem, quia ergo illam ne-

sto: se era vergine colei che fu causa di un male così grande per il genere umano, è tanto più conveniente che sia vergine colei che sarà causa di un bene così grande. Dipingi allora ancora questo: se la donna che Dio creò da un uomo senza donna è stata creata da un uomo vergine, è molto conveniente che anche l'uomo, che Dio creerà da una donna senza uomo, sia creato da una vergine. [...][34]

cap. XI: Come egli muoia per sua volontà e potenza; e come la mortalità non riguardi la pura natura dell'uomo

Anselmo: Ci resta da vedere se l'uomo-Dio possa morire secondo la natura umana, essendo quanto alla divina incorruttibile.

Bosone: Perché dovremmo dubitarne, dal momento che egli avrebbe dovuto essere vero uomo e che ogni uomo è per sua natura mortale?

Anselmo: Non ritengo che sia della pura natura dell'uomo l'essere mortale, ma della natura corrotta dell'uomo[35]. Se l'uomo invero non avesse mai peccato e la sua immortalità fosse stata confermata in termini immutabili, l'uomo non sarebbe per questo meno uomo vero; e quando gli uomini risorgeranno diventando incorruttibili (cfr. *1 Ep. Cor.* 15, 42), non saranno per questo meno uomini veri. Se infatti l'essere mortale riguardasse l'essenza della natura umana, non ci potrebbe in nessun modo essere un uomo immortale. La purezza della natura umana non richiede la corruttibilità o l'incorruttibilità, poiché né l'una né l'altra non costituiscono né distruggono l'uomo, mentre l'una ha un peso per la miseria dell'uomo, l'altra per la sua felicità. Ma poiché non c'è uomo che non muoia, l'essere mortale è ritenuto definitorio dell'uomo da quei filosofi che non hanno creduto possibile che l'uomo, nella sua interezza, abbia potuto un tempo o possa essere immortale. Per tutto questo non basta affermare che l'uomo-Dio era vero uomo per dimostrare che doveva essere mortale.

Bosone: Cerca allora un'altra ragione, perché se tu non la co-

scio, si tu nescis, qua ille probetur posse mori. [...]

A.: Poterit igitur numquam mori si volet, et poterit mori et resurgere. Sive autem animam suam ponat nullo alio faciente, sive alius hoc faciat, ut eam ponat ipso permittente, quantum ad potestatem nihil differt. [...] Ratio quoque nos docuit quia oportet eum maius aliquid habere, quam quidquid sub Deo est, quod sponte det et non ex debito Deo.

B.: Ita est.

A.: Hoc autem ⟨nec⟩ sub illo nec extra illum inveniri potest.

B.: Verum est.

A.: In ipso igitur inveniendum est. [...] Sic ergo intelligenda est haec datio, quia aliquo modo ponet se ad honorem Dei aut aliquid de se, quomodo debitor non erit. [...] Videamus si forte hoc sit dare vitam suam, sive ponere animam suam, sive tradere se ipsum morti ad honorem Dei. Hoc enim ex debito non exiget Deus ab illo; quoniam namque non erit peccatum in illo, non debebit mori, sicut diximus. [...] Nihil autem asperius aut difficilius potest homo ad honorem Dei sponte et non ex debito pati quam mortem, et nulla tenus se ipsum potest homo dare magis Deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius. [...]

B.: Video plane illum hominem quem quaerimus, talem esse oportere qui nec ex necessitate moriatur, quia omnipotens erit, nec ex debito, quia numquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate, quia necessarium erit.

A.: Sunt et alia multa cur eum valde conveniat hominum similitudinem et conversationem absque peccato habere, quae

nosci, io certo non la so, una ragione con la quale si possa dimostrare che egli poteva morire. [...][36]

Anselmo: Se vorrà, egli potrà non morire mai, e potrà anche morire e risorgere. Se poi doni la sua anima senza l'intervento di nessun altro, oppure se un altro faccia sì che egli con il suo consenso la doni (cfr. *Ev. Io.* 10, 15. 17-8), ciò non fa alcuna differenza per quanto riguarda il suo potere. [...] La ragione ci ha insegnato come necessario che egli abbia qualcosa di più grande di tutto ciò che è inferiore a Dio, e questo dia liberamente a Dio e non come a titolo di debito.

Bosone: È così[37].

Anselmo: Ma questo non si può trovare né al di sotto né al di fuori di lui.

Bosone: È vero.

Anselmo: Dunque lo si deve trovare in lui stesso. [...] Questo dono è perciò da intendere così: che egli dà la sua vita o qualcosa della sua vita per l'onore di Dio in qualche modo, non come debitore verso di lui. [...] Vediamo se forse ciò consista nel dare la propria vita o donare la propria anima o affidarsi alla morte per l'onore di Dio. Questo infatti Dio non può chiedere da lui a titolo di debito: poiché infatti non ci sarà in lui nessun peccato non dovrà morire, come si è già detto[38]. [...] Tuttavia non c'è nulla di più arduo e difficile che l'uomo possa soffrire spontaneamente per l'onore di Dio, e non a titolo di debito, che la morte, e in nessun modo l'uomo può donarsi maggiormente a Dio che abbandonandosi alla morte per l'onore di lui. [...]

Bosone: Mi è ben chiaro ora che l'uomo, che è il nostro oggetto di ricerca, deve essere tale da non morire per necessità, perché sarà onnipotente, e neppure a titolo di debito, perché non sarà mai peccatore, e come solo possa morire per libera volontà, perché così risulterà necessario.

Anselmo: Ci sono innumerevoli altre ragioni per cui è molto opportuno che egli abbia una somiglianza e conduca la stessa vita degli altri uomini, pur senza il peccato (cfr. *Ep. Hebr.* 4, 15), ra-

facilius et clarius per se patent in eius vita et operibus, quam velut ante experimentum sola ratione monstrari possint. Quis enim explicet quam necessarie, quam sapienter factum est, ut ille qui homines erat redempturus et de via mortis et perditionis ad viam vitae et beatitudinis aeternae docendo reducturus, cum hominibus conversaretur et in ipsa conversatione, cum eos doceret verbo qualiter vivere deberent, se ipsum exemplum praeberet? Exemplum autem se ipsum quomodo daret infirmis et mortalibus, ut propter iniurias aut contumelias aut dolores aut mortem a iustitia non recederent, si ipsum haec omnia sentire non agnoscerent?

cap. XII: Quod quamvis incommodorum nostrorum particeps sit miser tamen non sit

B.: Omnia haec patenter ostendunt eum mortalem et incommodorum nostrorum esse participem oportere. Sed haec omnia miseriae nostrae sunt. Numquid ergo miser erit?

A.: Nequaquam. Nam sicut ad beatitudinem non pertinet commodum quod habet quis contra voluntatem, ita non est miseria apprehendere sapienter nulla necessitate aliquod incommodum secundum voluntatem. [...]

cap. XIII: Quod cum aliis infirmitatibus nostris ignorantiam non habeat

B.: Verum in hac similitudine, quam habere debet cum hominibus, dic utrum ignorantiam quoque sicut alias infirmitates nostras habiturus sit.

A.: Quid dubitas de Deo utrum sit omnia sciens?

B.: Quia quamvis sit immortalis futurus ex divina natura, mortalis tamen erit ex humana. Nam cur non similiter po-

gioni che sono più facilmente e più chiaramente comprensibili nella sua vita e nelle sue opere, di quanto possano essere dimostrate con la sola ragione, prima di essere provate dall'esperienza. Chi infatti potrà spiegare quanto era necessario e insieme saggio che colui che avrebbe redento gli uomini e li avrebbe riportati, con il suo insegnamento, dalla via della morte e della perdizione alla via della vita e dell'eterna felicità, vivesse della stessa vita degli uomini, e in questa vita, mentre insegnava loro con la parola come dovessero vivere, offrisse sé stesso come esempio? E come avrebbe potuto offrire sé stesso come esempio agli uomini deboli e mortali, per insegnare loro a non allontanarsi dalla giustizia nonostante le ingiurie, gli oltraggi, i dolori e la stessa morte, se essi non conoscevano che egli stesso sperimentava tutte queste cose?

cap. XII: Come egli non sia miserabile, benché partecipi di tutte le nostre contrarietà

Bosone: Tutto questo mostra chiaramente come sia necessario che egli sia mortale e partecipe delle nostre contrarietà. Ma tutte queste sono le nostre miserie. Dunque sarà anche lui miserabile?

Anselmo: Assolutamente no. Infatti come un vantaggio che uno ha contro il proprio volere, non fa parte della felicità, così non significa essere miserabili accettare con il proprio volere, con saggezza, pur non essendovi costretti, qualche contrarietà. [...]

cap. XIII: Come egli non abbia, con altre nostre debolezze, l'ignoranza

Bosone: Ma in questa somiglianza che egli deve avere con gli altri uomini, dimmi se egli avrà anche l'ignoranza come le altre nostre debolezze.

Anselmo: Dubiti forse che Dio non sappia ogni cosa?

Bosone: Sebbene egli sia immortale per la natura divina, tuttavia sarà mortale per quella umana: e dunque perché quell'uo-

terit homo ille esse vere ignorans, sicut vere mortalis erit?

A.: Illa hominis assumptio in unitatem personae Dei non nisi sapienter a summa sapientia fiet, et ideo non assumet in homine quod nullo modo utile, sed valde noxium est ad opus quod idem homo facturus est. Ignorantia namque ad nihil illi utilis esset, sed ad multa noxia. [...] Sapienter namque assumet Deus mortalitatem, qua sapienter, quia valde utiliter, utetur. Ignorantiam vero non poterit assumere sapienter, quia numquam est utilis sed semper noxia, nisi forte cum per eam mala voluntas, quae numquam in illo erit, ab effectu restringitur. [...]

cap. XVI: Qualiter Deus de massa peccatrice assumpsit hominem sine peccato; et de salvatione Adae et Evae

B.: Quapropter sicut eorum quae supra dicta sunt, rationem aperuisti, sic peto ut eorum quae sum adhuc quaesiturus, rationem ostendas. Primum scilicet qualiter de massa peccatrice, id est de humano genere, quod totum infectum erat peccato, hominem sine peccato quasi azimum de fermentato Deus assumpsit. Nam licet ipsa hominis eiusdem conceptio munda sit et absque carnalis delectationis peccato, virgo tamen ipsa unde assumptus est, «in iniquitatibus» concepta est, «et in peccatis concepit» eam «mater» eius, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, «in quo omnes peccaverunt».

A.: Postquam constat hominem illum Deum et peccatorum esse reconciliatorem, dubium non est eum omnino sine peccato esse. Hoc autem esse non valet, nisi absque peccato de massa peccatrice sit assumptus. Qua vero ratione sapientia Dei

mo non potrà analogamente essere ignorante così come sarà veramente mortale?

Anselmo: L'assunzione dell'uomo nell'unità della persona di Dio non avverrà, da parte della somma sapienza, se non sapientemente, e per questo non assumerà nell'uomo ciò che non è in nessun modo utile, ma è anzi molto nocivo per l'opera che quell'uomo compirà. Ora l'ignoranza non gli è per nulla utile, è invece nociva per molti riguardi. [...] Dio assume infatti la mortalità con saggezza, per usarne in modo saggio e molto utile. L'ignoranza invece non potrà assumerla con saggezza, perché essa non è mai utile ma sempre nociva, se non forse quando essa dà poco spazio alla cattiva volontà di giungere al suo effetto, ma questo caso non si darà in lui mai. [...]

cap. XVI: In che modo Dio ha assunto un uomo senza peccato dalla massa dei peccatori; e della salvezza di Adamo e di Eva[39]

Bosone: Tu mi hai mostrato con chiarezza le ragioni di quelle cose che abbiamo prima discusso, e per questo ti chiedo di volermi ora mostrare le ragioni di quelle cose su cui vorrei ancora interrogarti. Innanzitutto come Dio abbia assunto un uomo senza peccato dalla massa peccatrice[40], cioè dal genere umano che era totalmente inquinato dal peccato, quasi come un pane azimo da un pane fermentato. Infatti, benché la concezione di lui sia pura e senza il peccato del piacere carnale, tuttavia la vergine, da cui fu assunto, è stata concepita «nell'iniquità» e sua «madre l'ha concepita nel peccato» (*Ps.* 50, 7), ed è nata con il peccato originale, perché anche ella ha peccato in Adamo, «nel quale tutti hanno peccato» (*Ep. Rom.* 5, 12).

Anselmo: Poiché sappiamo che quell'uomo è Dio e che è lui a riconciliare i peccatori, non c'è dubbio che egli è assolutamente senza peccato. Ora questo non si dà se non alla condizione che egli sia stato assunto senza peccato dalla massa peccatrice[41]. Per

hoc fecit, si non possumus intelligere, non debemus mirari, sed cum veneratione tolerare aliquid esse in secretis tantae rei quod ignoremus. Quippe mirabilius Deus restauravit humanam naturam quam instauravit. [...] Quantum etiam est Deum et hominem sic in unum convenire, ut servata integritate utriusque naturae idem sit homo qui Deus? [...] Oportuit utique ut illa redemptio quam Christus fecit, prodesset non solum illis qui eo tempore fuerunt, sed etiam aliis, [...] quoniam non potuerunt omnes homines qui salvandi erant praesentes esse, quando redemptionem illam Christus fecit, tanta fuit vis in eius morte, ut etiam in absentes vel loco vel tempore eius protendatur effectus. [...]

B.: [...] Sed tamen hoc mihi semper occurrit quod dixi, quia si vellet non mori, non magis hoc posset, quam non esse quod erat. Vere namque moriturus erat, quoniam si vere non fuisset moriturus, non fuisset vera fides futurae mortis eius, per quam et illa virgo de qua natus est, et multi alii mundati sunt a peccato. Nam si vera non fuisset, nihil prodesse potuisset. Quapropter si potuit non mori, potuit facere non esse verum quod verum erat.

A.: Quare verum erat, antequam moreretur, quia moriturus erat?

B.: Quoniam hoc ipse sponte voluit et immutabili voluntate.

A.: Si ergo, sicut dicis, idcirco non potuit non mori, quia vere moriturus erat, et ideo vere erat moriturus, quia hoc ipse sponte et immutabiliter voluit: sequitur illum non ob aliud

quale ragione poi la sapienza di Dio abbia agito così, non dobbiamo stupirci se non lo possiamo comprendere, ma dobbiamo piuttosto accettare con riverenza che ci sia qualcosa che non possiamo conoscere in problemi difficili e di così grande peso. Davvero Dio ha rinnovato la natura umana in modo ancora più meraviglioso di come l'ha creata[42]. [...] Quale mai grande cosa è questo riunirsi di Dio e dell'uomo in una sola realtà, così che pur conservando integralmente l'una e l'altra natura, l'uomo sia nello stesso tempo anche Dio? [...] Era poi assolutamente necessario che la redenzione, che Cristo aveva operato, fosse tale per la salvezza non solo dei suoi contemporanei ma anche degli altri uomini; [...] dal momento che non tutti gli uomini che dovevano essere salvati potevano essere presenti quando Cristo compì la sua opera di redenzione, la potenza presente nella sua morte fu così grande da estendere il suo effetto anche a coloro che non erano presenti in quel luogo e in quel tempo. [...]

Bosone: [...] Tuttavia mi viene sempre alla memoria quanto ti ho già prima detto, e cioè: se egli volesse non morire, ormai non lo potrebbe più di quanto egli non poté non essere ciò che era. Infatti egli doveva veramente morire, perché se non fosse veramente dovuto morire, non sarebbe stata vera la fede nella sua futura morte, per merito della quale la vergine, da cui è nato, e molti altri sono stati lavati dal peccato. Se infatti non fosse stata vera, non avrebbe potuto servire a nulla. Perciò se egli ha potuto non morire, ha potuto ottenere che non fosse vero ciò che era vero.

Anselmo: Per quale motivo poteva essere vero, prima che morisse, che sarebbe morto?

Bosone: Proprio perché egli ha voluto spontaneamente morire, e con immutabile volontà.

Anselmo: Ma allora se, come tu dici, non poté non morire, perché doveva veramente morire, e dunque doveva veramente morire perché lo voleva proprio lui, di sua spontanea e immutabile volontà, ne segue che non per altro motivo non aveva

non potuisse non mori, nisi quia immutabili voluntate voluit mori.

B.: Ita est. Sed quaecumque fuerit causa, verum est tamen quia non potuit non mori et necesse fuit illum mori. [...]

cap. XVII: Quod in Deo non sit necessitas vel impossibilitas; et quod sit necessitas cogens et necessitas non cogens

A.: Iam diximus quia Deus improprie dicitur aliquid non posse aut necessitate facere. Omnis quippe necessitas et impossibilitas eius subiacet voluntati; illius autem voluntas nulli subditur necessitati aut impossibilitati. Nihil enim est necessarium aut impossibile, nisi quia ipse ita vult; ipsum vero aut velle aut nolle aliquid propter necessitatem aut impossibilitatem alienum est a veritate. Quare quoniam omnia quae vult, et non nisi quae vult facit: sicut nulla necessitas sive impossibilitas praecedit eius velle aut nolle, ita nec eius facere aut non facere, quamvis multa velit immutabiliter et faciat. Et sicut cum Deus facit aliquid, postquam factum est, iam non potest non esse factum, sed semper verum est factum esse; nec tamen recte dicitur impossibile Deo esse, ut faciat quod praeteritum est non esse praeteritum – nihil enim ibi operatur necessitas non faciendi aut impossibilitas faciendi, sed Dei sola voluntas, qui veritatem semper, quoniam ipse veritas est, immutabilem, sicuti est, vult esse –: ita si proponit se aliquid immutabiliter facturum, quamvis quod proponit, antequam fiat, non possit non esse futurum, non tamen ulla est in eo faciendi necessitas aut non faciendi impossibilitas, quoniam sola in eo operatur voluntas. [...] Quapropter cum dicimus quia homo ille, qui secundum unitatem personae, sicut supra dictum est, idem ipse est qui filius Dei, Deus, non potuit non mori, aut velle non mori, postquam de virgine natus est: non

potuto non morire se non perché lo volle con la sua volontà immutabile.

Bosone: È così. Ma qualunque ne sia stata la causa, è tuttavia vero che non poté non morire e fu necessario che morisse. [...]

cap. XVII: Perché in Dio non c'è necessità o impossibilità; e come esista una necessità costrittiva e una necessità non costrittiva

Anselmo: Abbiamo già detto[43] che in riferimento a Dio si dice impropriamente che non può fare qualcosa o che la fa per necessità. Senza dubbio ogni necessità e impossibilità sottostà alla sua volontà, mentre la sua volontà non sottostà a nessuna necessità e impossibilità. Niente è necessario o impossibile se non perché egli vuole così; che egli poi voglia o non voglia qualcosa per necessità o impossibilità è contrario al vero. Poiché dunque egli fa tutto ciò che vuole e solamente ciò che vuole, come nessuna necessità o impossibilità precede il suo volere o il suo non volere, così neppure precede il suo agire o non agire, benché egli molte cose voglia e operi immutabilmente. E quando Dio fa qualcosa, dopo che essa è stata fatta, non può non essere stata fatta, ma resta sempre vero che è stata fatta; tuttavia non si dice correttamente che a Dio è impossibile di rendere ciò che è passato come se non lo fosse (non sta infatti in questo la necessità di non fare o l'impossibilità di fare, ma nella sola volontà di Dio, che essendo la stessa verità, vuole che la verità sia sempre immutabile, come è): così se egli ha intenzione di fare qualcosa in modo immutabile, sebbene ciò che si propone prima che avvenga non può poi non accadere, non per questo c'è in lui la necessità di fare o l'impossibilità di non fare, perché in lui opera solo la sua volontà. [...] Per questo quando diciamo che quell'uomo, che per l'unità della persona – come s'è detto più sopra[44] – è anche il figlio di Dio, Dio stesso, non poté non morire o non poté volere di non morire, dopo la sua nascita dalla vergine, ciò non comporta in lui

significatur in illo ulla impotentia servandi aut volendi servare vitam suam immortalem, sed immutabilitas voluntatis eius, qua se sponte fecit ad hoc hominem, ut in eadem voluntate perseverans moreretur, et quia nulla res potuit illam voluntatem mutare. Plus enim esset impotentia quam potentia, si posset velle mentiri aut fallere aut mutare voluntatem, quam prius immutabilem esse voluit. [...] Ad hoc enim valuit in Christo diversitas naturarum et unitas personae, ut quod opus erat fieri ad hominum restaurationem, si humana non posset natura, faceret divina, et si divinae minime conveniret, exhiberet humana; et non alius atqua alius sed idem ipse esset, qui utrumque perfecte existens, per humanam solveret quod illa debebat, et per divinam posset quod expediebat. Denique virgo, quae per fidem munda facta est ut de illa posset assumi, nequaquam credidit illum moriturum, nisi quia vellet, quemadmodum per prophetam qui de illo dixit: «Oblatus est, quia ipse voluit», didicerat. Quapropter quoniam vera fuit fides eius, necesse erat ita futurum esse, sicut credidit. Quod si te iterum perturbat quia dico: «necesse erat», memento quia veritas fidei virginis non fuit causa ut ille sponte moreretur, sed quia hoc futurum erat, vera fuit fides. Quam ob rem si dicitur: «Necesse erat ut voluntate sola moreretur, quia vera fuit fides sive prophetia quae de hoc praecesserant», non est aliud quam si dicas necesse fuisse ita futurum esse, quoniam sic futurum erat. Huiusmodi autem necessitas non cogit rem esse, sed esse rei facit necessitatem esse. [...]

l'impotenza a mantenere o a voler mantenere immortale la sua vita, ma comporta l'immutabilità della sua volontà, per la quale si è fatto uomo di propria libera volontà, così da morire perseverando in questa stessa volontà, dal momento che niente ha potuto modificarla. Si tratterebbe infatti di impotenza più che di potenza, se egli potesse voler mentire o ingannare o cambiare la sua volontà, che egli in un momento precedente volle immutabile. [...] Per questo è importante nel Cristo la diversità delle nature e l'unità della persona: perché ciò che era necessario fare per il rinnovamento degli uomini lo facesse la natura divina se non lo poteva quella umana, e fosse compiuto dalla natura umana se non era per nulla conveniente a quella divina. E che egli non fosse una o l'altra persona, ma una sola e medesima persona, che esistendo perfettamente nell'una o nell'altra natura, potesse pagare con quella umana quello che doveva pagare e con quella divina potesse compiere tutto ciò che conveniva. La vergine infine, che era stata purificata per mezzo della fede perché egli potesse essere assunto da lei, non credette mai che dovesse morire a meno che non lo volesse, come aveva saputo dal profeta che di lui aveva detto: «È stato offerto perché egli stesso lo ha voluto» (*Is.* 53, 7). Così poiché la sua fede era consona alla verità, era necessario che accadesse così come lei credeva. Se poi sei ancora turbato perché io dico «era necessario», ricordati che la verità della fede della vergine non fu la causa della morte volontaria di lui, ma fu una fede vera perché quella morte doveva verificarsi. Perciò quando si dice: «Era necessario che egli morisse per la sua sola volontà, perché erano vere la fede e la profezia che si erano manifestate prima del fatto», è come si dicesse che era necessario che così avvenisse perché così doveva avvenire. Ma una necessità di questo tipo non necessita che una cosa sia, ma il fatto che la cosa è rende necessario che essa sia. [...]

cap. XVIII: Quomodo vita Christi solvatur Deo pro peccatis hominum; et quomodo debuit Christus et non debuit pati

A.: Sed dic nunc quid tibi de quaestione, quam in principio proposuisti, propter quam aliae multae se ingesserunt, persolvendum videatur.

B.: Summa quaestionis fuit cur Deus homo factus sit, ut per mortem suam salvaret hominem, cum hoc alio modo facere potuisse videretur. Ad quod tu multis et necessariis rationibus respondens ostendisti restaurationem humanae naturae non debuisse remanere, nec potuisse fieri, nisi solveret homo quod Deo pro peccato debebat. Quod debitum tantum erat, ut illud solvere, cum non deberet nisi homo, non posset nisi Deus, ita ut idem esset homo qui Deus. Unde necesse erat, ut Deus hominem assumeret in unitatem personae, quatenus qui in natura solvere debebat et non poterat, in persona esset qui posset. Deinde quia de virgine et a persona filii Dei esset assumendus homo ille qui Deus esset, et quomodo sine peccato de massa peccatrice assumi potuerit monstrasti. Vitam autem huius hominis tam sublimem, tam pretiosam apertissime probasti, ut sufficere possit ad solvendum quod pro peccatis totius mundi debetur, et plus in infinitum. Restat ergo nunc ostendere quomodo illa solvatur Deo pro peccatis hominum. [...]

A.: An non intelligis quia, cum iniurias et contumelias et mortem crucis cum latronibus sibi, sicut supra diximus, propter iustitiam quam oboedienter servabat, illatas benigna patientia sustinuit, exemplum dedit hominibus, quatenus propter nulla incommoda quae sentire possunt, a iustitia quam

cap. XVIII: Come la vita di Cristo paga il debito dovuto a Dio per il peccato degli uomini; e come Cristo ha dovuto e non ha dovuto soffrire

Anselmo: Dimmi ora come ti sembra si debba risolvere il problema che hai posto all'inizio di questo dialogo, in seguito al quale molti altri sono stati posti.

Bosone: In sintesi, il problema era questo: perché Dio si sia fatto uomo, al fine di salvare l'uomo con la morte, quando sembrerebbe che avrebbe potuto ottenere il suo scopo in altro modo. A questo tu hai risposto con molte e necessarie ragioni, mostrandomi che il rinnovamento della natura umana sarebbe certamente avvenuto, ma che non si sarebbe potuto realizzare se l'uomo non avesse pagato a Dio il debito che aveva contratto con il peccato. E questo debito era tanto grande, che a pagarlo, sebbene lo dovesse solamente l'uomo ma lo poteva solamente Dio, dovesse essere un uomo che fosse contemporaneamente anche Dio. Per questo era necessario che Dio assumesse l'uomo nell'unità della persona, in modo che colui che doveva pagare il suo debito ma non lo poteva nella sua natura, venisse a far parte di una persona che lo potesse. Hai poi dimostrato che quell'uomo, che sarebbe stato anche Dio, doveva essere assunto da una vergine e nella persona del figlio di Dio, e come egli abbia potuto essere assunto senza peccato dalla massa peccatrice. E hai dimostrato con tutta evidenza che la vita di quest'uomo è tanto nobile e preziosa da essere sufficiente a pagare il debito dovuto per i peccati di tutto il mondo, e infinitamente di più. Resta ora da mostrare come questa vita paghi il debito per i peccati degli uomini[45]. [...]

Anselmo: Non comprendi forse che proprio perché egli ha sostenuto con amorevole pazienza le ingiurie, gli oltraggi e poi la morte in croce tra i ladroni, tutte pene che gli sono state inflitte – come sopra s'è già detto[46] – a causa della giustizia che per obbedienza egli perseguiva, egli ha dato agli uomini l'esempio di non venir meno alla giustizia dovuta a Dio, malgrado tutti gli svan-

Deo debent declinent, quod minime dedisset, si secundum potentiam suam mortem pro tali causa illatam declinasset? [...] Nullus umquam homo moriendo praeter illum Deo dedit quod aliquando necessitate perditurus non erat, aut solvit quod non debebat. Ille vero sponte Patri obtulit quod nulla necessitate umquam amissurus erat, et solvit pro peccatoribus quod pro se non debebat. Quapropter ille multo magis dedit exemplum, ut unusquisque quod aliquando incunctanter amissurus est, pro se ipso reddere Deo cum ratio postulat non dubitet, qui cum nulla tenus aut pro se indigeret aut cogeretur pro aliis, quibus nihil nisi poenam debebat, tam pretiosam vitam, immo se ipsum, tantam scilicet personam tanta voluntate dedit. [...] Nempe quoniam ipse idem est Deus et homo, secundum humanam quidem naturam, ex quo homo fuit, sic accepit a divina natura, quae alia est ab humana, esse suum quidquid habebat, ut nihil deberet dare nisi quod volebat; secundum personam vero sic a se ipso habebat quod habebat, et sic perfecte sibi sufficiens erat, ut nec alii quicquam retribuere deberet, nec ut sibi retribueretur dare indigeret.

B.: Aperte nunc video quia nulla ratione se ipsum morti ex debito, sicut ratio mea videbatur monstrare, dedit ad honorem Dei, et tamen facere debuit quod fecit. [...]

cap. XIX: Quanta ratione de morte eius sequatur humana salvatio

A.: Intueamur nunc, prout possumus, quanta inde ratione sequatur humana salvatio. [...] Eum autem qui tantum donum sponte dat Deo, sine retributione debere esse non iudicabis.

taggi che possono di conseguenza averne; un esempio che non avrebbe assolutamente dato se, come gli permetteva la sua potenza, non avesse accettato la morte che per tale ragione gli era inflitta? [...] Mai un uomo, salvo lui, ha dato a Dio morendo ciò che non doveva un giorno per necessità perdere, o ha pagato ciò che non doveva pagare. Egli invece ha offerto spontaneamente al Padre quello che per nessuna necessità mai avrebbe perduto, e ha pagato per i peccatori per un debito non suo. Così diede un esempio molto più grande perché ogni uomo non avesse esitazioni a rendere a Dio sé stesso, quando lo richiede la ragione, ciò che un giorno sicuramente dovrà perdere, lui che ha dato con totale volontaria dedizione la sua vita preziosa, anzi sé stesso, cioè la sua straordinaria persona, senza che egli ne avesse in alcun modo bisogno o fosse costretto da altri, ai quali non doveva altro che il castigo. [...] Poiché è insieme Dio e uomo, Cristo, in quanto uomo, ha partecipato alla natura umana, e ha ricevuto dalla natura divina, che è diversa dall'umana, tutto l'essere che gli apparteneva, così da non dover dare nulla se non lo voleva; in quanto persona invece ciò che aveva lo teneva a tal punto da sé medesimo ed era così perfettamente autosufficiente, da non dover rendere niente a nessuno e da non avere bisogno di dare perché qualcosa gli fosse ridato.

Bosone: Ora vedo con chiarezza che egli non si sottopose per nessuna ragione alla morte in onore di Dio a titolo di debito, come il mio ragionamento sembrava voler dimostrare, e tuttavia egli dovette fare quello che fece. [...]

cap. XIX: Per quale fondamentale ragione la salvezza dell'uomo venga dalla sua morte

Anselmo: Esaminiamo ora, così come ci è possibile, per quale fondamentale ragione la salvezza dell'uomo venga dalla sua morte. [...] Non penserai invero che debba restare senza ricompensa chi ha fatto spontaneamente a Dio un dono così grande.

B.: Immo necesse esse video, ut Pater Filio retribuat. Alioquin aut iniustus videretur esse si nollet, aut impotens si non posset; quae a Deo aliena sunt.

A.: Qui retribuit alicui: aut dat quod ille non habet, aut dimittit quod ab illo potest exigi. Prius autem quam tantam rem Filius faceret, omnia quae Patris erant sua erant; nec umquam debuit quod illi dimitti possit. Quid ergo retribuetur nullius rei egenti, et cui non est quod dari aut dimitti possit?

B.: Ex una parte video retribuendi necessitatem, et ex altera impossibilitatem; quia et necesse est Deum reddere quod debet, et non est quod reddat.

A.: Si tanta et tam debita merces nec illi nec alii redditur, in vanum Filius tantam rem fecisse videbitur. [...]

B.: Immo et iustum et necessarium intelligo, ut cui voluerit dare Filius, a Patre reddatur; quia et Filio quod suum est dare licet, et Pater quod debet non nisi alii reddere potest.

A.: Quibus convenientius fructum et retributionem suae mortis attribuet quam illis, propter quos salvandos, sicut ratio veritatis non docuit, hominem se fecit, et quibus, ut diximus, moriendo exemplum moriendi propter iustitiam dedit? Frustra quippe imitatores eius erunt, si meriti eius participes non erunt. Aut quos iustius faciet haeredes debiti quo ipse non eget, et exundantiae suae plenitudinis, quam parentes et fratres suos, quos aspicit tot et tantis debitis obligatos egestate tabescere in profundo miseriarum, ut eis dimittatur quod pro peccatis debent, et detur quo propter peccata carent? [...] Puto me iam aliquantulum tuae satisfecisse quaestionis, quamvis

Bosone: Lo considero anzi necessario, che il Padre ricompensi il Figlio. Altrimenti, se non volesse sembrerebbe ingiusto, e se non lo potesse sembrerebbe impotente: due cose estranee a Dio.

Anselmo: Chi ricompensa qualcuno gli dà quello che all'altro manca oppure gli condona quello che potrebbe esigere da lui. Invero anche prima che il Figlio compisse un'opera così grande, egli possedeva tutte le cose che erano del Padre; e con il Padre non ha mai avuto nessun debito che potesse essere condonato. Che cosa allora si può dare in ricompensa a chi non ha bisogno di niente e a chi nulla può essere dato o condonato?

Bosone: Devo da una parte constatare la necessità di una ricompensa, dall'altra la sua impossibilità; dal momento che è necessario che Dio si sdebiti di ciò che deve, ma non c'è nello stesso tempo niente per cui possa sdebitarsi.

Anselmo: Se un debito così grande e così grandemente dovuto non viene pagato né a lui né ad altri, sembrerà che invano il Figlio ha compiuto un'opera tanto grande. [...]

Bosone: Penso sia anzi giusto e necessario che il Padre paghi il suo debito a colui che il Figlio vorrà; infatti al Figlio è ben lecito dare quello che è suo, e il Padre può pagare il suo debito solo al Figlio.

Anselmo: E allora a chi assegnerà più convenientemente il frutto e la ricompensa dovuta alla sua morte se non a coloro per la cui salvezza si è fatto uomo, come abbiamo appreso secondo ragione che è vero, e ai quali – come abbiamo detto[47] – morendo ha dato un esempio di come si muore per la giustizia? Essi non potranno essere suoi imitatori se non potranno partecipare ai suoi meriti. O chi mai a maggior diritto farà eredi di un debito che ha meritato e che non ha bisogno di riscuotere, e della sua straordinaria pienezza, se non i suoi congiunti e i fratelli, che costretti e impediti da tanti e così grandi debiti vede morire poco a poco nel bisogno, tra le più gravi miserie, perché sia loro rimesso il debito contratto con i loro peccati, e sia dato loro quello che i peccati hanno tolto? [...] Penso così di avere almeno in parte risposto al

hoc melior me facere plenius possit, et maiores atque plures quam meum aut mortale ingenium comprehendere valeat huius rei sint rationes. Palam etiam est quia Deus, ut hoc faceret quod diximus, nullatenus indigebat, sed ita veritas immutabilis exigebat. Licet enim hoc quod homo ille fecit, Deus dicatur fecisse propter unitatem personae, Deus tamen non egebat ut de caelo descenderet ad vincendum diabolum, neque ut per iustitiam ageret contra illum ad liberandum hominem; sed ab homine Deus exigebat ut diabolum vinceret, et qui per peccatum Deum offenderat, per iustitiam satisfaceret. Siquidem diabolo nec Deus aliquid debebat nisi poenam, nec homo nisi vicem, ut ab illo victus illum revinceret; sed quidquid ab illo exigebatur, hoc Deo debebat non diabolo.

cap. XX: Quam magna et quam iusta sit misericordia Dei

A.: Misericordiam vero Dei quae tibi perire videbatur, cum iustitiam Dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem iustitiae invenimus, ut nec maior nec iustior cogitari possit. Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti Deus Pater dicit: «Accipe unigenitum meum et da pro te»; et ipse Filius: «Tolle me et redime te»? Quasi enim hoc dicunt, quando nos ad christianam fidem vocant et trahunt. Quid etiam iustius, quam ut ille cui datur pretium maius omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum? [...]

tuo problema, benché qualcuno più bravo di me avrebbe risposto meglio e benché le ragioni di questa cosa siano più grandi e numerose di quello che il mio ingegno e ogni altro terreno ingegno possa comprendere. È anche evidente che Dio non aveva nessun bisogno di compiere quello che abbiamo detto, ma questo richiedeva l'immutabile verità. Benché infatti si dica che Dio aveva compiuto, per l'unità della persona, ciò che quell'uomo aveva compiuto, tuttavia Dio non aveva necessità di scendere dal cielo per vincere il diavolo e neppure di combattere secondo giustizia contro di lui per liberare l'uomo; ma dall'uomo Dio esigeva che vincesse il diavolo, e che desse soddisfazione secondo giustizia a chi aveva offeso Dio mediante il peccato. Al diavolo Dio non deve niente, se non il castigo, e l'uomo al diavolo niente se non il contraccambio, di vincerlo dopo essere stato da lui vinto; ma tutto quello che si esigeva dall'uomo, egli lo doveva a Dio, non al diavolo.

cap. XX: Come sia grande e giusta la misericordia di Dio[48]

Anselmo: Ti era sembrato che venisse meno la misericordia di Dio, quando si trattava della giustizia di Dio e del peccato dell'uomo, ma ora la ritroviamo così grande e così consona alla giustizia da non poterla pensare più grande e più giusta. Si può forse pensare qualcosa di più misericordioso delle parole del Padre che dice al peccatore condannato ai tormenti eterni e privo di ogni mezzo di redenzione: «Prendi il mio figlio unigenito e offrilo in tua vece»; e più misericordioso delle parole del Figlio, che dice: «Prendimi e salvati»? È questo che in altri termini ci dicono, quando ci chiamano e attirano alla fede cristiana. Chi poi è più giusto di colui che ricevuto un premio più grande di ogni debito, rimette ogni debito, se il premio è offerto con benevolenza? [...]

cap. XXII: Quod in iis quae dicta sunt veteris et novi Testamenti veritas probata sit

B.: Rationabilia et quibus nihil contradici possit quae dicis, omnia mihi videntur; et per unius quaestionis quam proposuimus solutionem, quidquid in novo veterique Testamento continetur, probatum intelligo. Cum enim sic probes Deum fieri hominem ex necessitate, ut etiam si removeantur pauca quae de nostris libris posuisti, ut quod de tribus Dei personis et de Adam tetigisti, non solum Iudaeis sed etiam paganis sola ratione satisfacias, et ipse idem Deus-homo novum condat testamentum et vetus approbet: sicut ipsum veracem esse necesse est confiteri, ita nihil quod in illis continetur verum esse potest aliquis diffiteri.

Meditatio redemptionis humanae

Anima christiana, anima de gravi morte resuscitata, anima de misera servitute sanguine Dei redempta et liberata: excita mentem tuam, memento resuscitationis tuae, recogita redemptionem et liberationem tuam. Retracta ubi et quae sit virtus tuae salvationis, versare in meditatione eius, delectare in contemplatione eius. Excute fastidium tuum, fac vim cordi tuo, intende in hoc mentem tuam. Gusta bonitatem Redemptoris tui, accendere in amorem Salvatoris tui. Mande favum verborum, suge plus quam mellitum saporem, gluti salubrem dulcorem. Mande cogitando, suge intelligendo, gluti amando et gaudendo. Laetare mandendo, gratulare sugendo, iucundare glutiendo.

Ubi ergo et quae est virtus et fortitudo salvationis tuae? Certe Christus te resuscitavit. Ille bonus Samaritanus te sana-

cap. XXII: Come in tutto quello che si è detto sia provata la verità del Vecchio e del Nuovo Testamento

Bosone: Mi sembra che tutto quello che dici sia ragionevole senza possibilità di contraddire; e affermo bene che quanto è contenuto nel Vecchio e Nuovo Testamento trova una sua prova nella soluzione del solo problema che ti abbiamo proposto. Infatti così tu dai la prova che Dio si è necessariamente fatto uomo, e in modo tale che anche lasciando da parte poche cose che hai preso dai nostri libri[49] (come quando hai accennato alle tre persone divine e ad Adamo)[50], riesci a soddisfare con la sola ragione non solo gli ebrei ma anche i pagani, e lo stesso Dio-uomo lo poni a fondamento del Nuovo Testamento e a conferma del Vecchio: e come è necessario riconoscere che egli è veritiero, così nessuno può negare la verità di tutto quello che vi è contenuto[51].

Meditazione sulla redenzione dell'uomo[1]

O anima cristiana, anima resuscitata da una morte crudele, anima redenta e liberata mediante il sangue di Dio da una schiavitù infame, desta il tuo animo, ricordati che sei rinata, rifletti alla tua redenzione e liberazione. Riconsidera in che consista e quale sia la forza che ti ha salvato, soffermati nella meditazione di essa, rallegrati nella sua contemplazione. Scaccia il tedio che ti ha preso, fai violenza al tuo cuore, indirizza a ciò il tuo animo. Assapora la bontà del tuo Redentore, accenditi d'amore per chi ti ha salvato. Mangia il favo pieno del miele delle sue parole, succhia la leccornia che ha un sapore più dolce del miele, inghiotti questa salvifica dolcezza. Mangia e rifletti, succhia e comprendi, inghiotti, ama e godi. Rallegrati mentre mangi, ringrazia mentre succhi, abbi piacere mentre inghiotti.

In cosa consiste e qual è dunque la forza capace di salvarti? Senza dubbio è il Cristo ad averti resuscitato. Quel buon Samari-

vit, ille bonus amicus anima sua te redemit et liberavit: Christus, inquam. Ergo virtus salvationis tuae virtus est Christi.

Ubi est haec virtus Christi? Utique «cornua in manibus eius; ibi abscondita est fortitudo eius.» Cornua quidem in manibus eius, quia brachiis crucis confixae sunt manus eius. Quae autem fortitudo in tanta infirmitate? Quae altitudo in tanta humilitate? Quid venerabile in tanto contemptu? Sed certe ideo absconditum, quia in infirmitate; ideo celatum, quia in humilitate; ideo occultum, quia in contemptu. O fortitudo abscondita: hominem in cruce pendentem suspendere mortem aeternam genus humanum prementem; hominem ligno confixum diffigere mundum perpetuae morti affixum! O celata potestas: hominem damnatum cum latronibus salvare homines damnatos cum daemonibus; hominem in patibulo extensum omnia trahere ad se ipsum! O virtus occulta: unam animam emissam in tormento innumerabiles extrahere de inferno; hominem mortem corporis suscipere et animarum mortem perimere!

Cur, bone Domine, pie Redemptor, potens Salvator, cur tantam virtutem operuisti tanta humilitate? An ut falleres diabolum, qui fallendo hominem eiecit de paradiso? Sed utique veritas nullum fallit. Qui ignorat, qui non credit veritatem: ipse se fallit. Qui videt veritatem, et odit vel contemnit: ipse se fallit. Veritas itaque nullum fallit. An ideo, ut ipse diabolus se falleret? Sed utique sicut veritas nullum fallit, ita non intendit ut aliquis se fallat, quamvis hoc dicatur facere cum permittit. Non enim assumpsisti hominem ut te notum operires, sed ut ignotum aperires. Verum Deum, verum hominem te dixisti et operibus ostendisti. Res per se fuit occulta,

tano ti ha guarito (cfr. *Ev. Luc.* 10, 33-5), quell'amico buono ti ha redento e liberato mediante la sua anima, Cristo voglio dire. La forza che ti ha salvato è la forza di Cristo.

In cosa consiste la forza di Cristo? «I bracci gli appartengono, e qui è nascosta la sua forza» (*Abac.* 3, 4)[2]. I bracci gli appartengono perché le sue mani sono state confitte ai bracci della croce. E quale forza ci può essere in così grande debolezza?[3] Quale grandezza in un'umiltà così grande? C'è qualcosa di venerando in un così grande dispregio? Questo qualcosa è senza dubbio nascosto, perché è raccolto nell'umiltà; è occultato, perché unito al dispregio. O forza nascosta: che un uomo appeso ad una croce possa sospendere la morte eterna che sovrasta il genere umano; che un uomo conficcato in un legno possa sconfiggere il mondo stretto nella morte eterna! O celato potere: che un uomo condannato assieme a dei ladroni (cfr. *Ev. Matth.* 27, 38; *Ev. Marc.* 15, 27; *Ev. Luc.* 23, 33) possa salvare gli uomini condannati assieme ai demoni; che un uomo steso sul patibolo possa riferire a sé tutte le cose (cfr. *Ev. Io.* 12, 32)! O forza occultata: che una sola anima uscita dal corpo tra i tormenti possa tirarne fuori molte dall'inferno; che un uomo possa sostenere la morte del corpo e annientare la morte delle anime!

Perché, Signore buono, pietoso Redentore, potente Salvatore, perché hai compiuto una cosa così grande con tanta umiltà? Forse per ingannare il diavolo, colui che con l'inganno era riuscito a far cacciare l'uomo dal paradiso? Ma la verità non inganna certamente nessuno. Chi non vuole conoscere la verità e non le crede, costui si inganna. Chi vede la verità, e la odia o disprezza, costui si inganna. La verità non inganna nessuno. O forse lo hai fatto appunto per questo: che il diavolo stesso si ingannasse? Ma come la verità non inganna mai nessuno, così non mira a che qualcuno si inganni (benché si dica lo faccia quando lo permette). Tu hai assunto l'uomo non per occultare te stesso, che sei già conosciuto, ma per manifestare ciò che non è conosciuto. Tu ti sei detto vero Dio e vero uomo, e tale ti sei mostrato nelle tue opere[4]. Questa

non studio occultata. Non sic est facta ut absconderetur, sed ut suo ordine perficeretur; nec ut aliquem deciperet, sed ut quemadmodum oportebat fieret. Et si dicitur occultata, non est aliud quam: non est omnibus revelata. Nam etsi veritas non omnibus se manifestat, nulli tamen se negat. Ergo, Domine, nec ut falleres nec ut aliquis se falleret, sic fecisti; sed ut faceres quod et quomodo faciendum erat, in veritate per omnia perstitisti. Qui ergo se fefellit in tua veritate, non de te, sed de propria queratur falsitate.

An diabolus habebat iuste aliquid adversus Deum aut adversus hominem, propter quod Deus prius deberet adversus eum pro homine hoc modo agere quam aperta fortitudine, ut, dum ille iustum hominem iniuste occideret, iuste potestatem quam super iniustos habebat perderet? Sed certe diabolo nec Deus debebat aliquid nisi poenam, nec homo nisi vicem, ut, quemadmodum ab illo se facile permisit vinci peccando, ita illum vinceret usque ad difficultatem mortis iustitiam integram servando. Sed et hoc non nisi Deo debebat homo. Nam non peccavit adversus diabolum, sed adversus Deum; nec homo diaboli erat, sed et homo et diabolus Dei erant. Sed et quod diabolus vexabat hominem, non hoc faciebat zelo iustitiae, sed nequitiae; nec iubente Deo, sed permittente; non diaboli, sed Dei iustitia exigente. Nihil igitur erat in diabolo, cur Deus adversus eum ad salvandum hominem fortitudinem suam celare aut differre deberet.

An aliqua necessitas coegit ut Altissimus sic se humiliaret, et Omnipotens ad faciendum aliquid tantum laboraret? Sed omnis necessitas et impossibilitas eius subiacet voluntati. Quippe quod vult necesse est esse, et quod non vult impossi-

realtà era di per sé velata, non occultata di proposito. Non era fatta per essere nascosta, ma perché arrivasse nel suo ordine a compimento; non per ingannare qualcuno, ma perché arrivasse ad essere ciò che era opportuno diventasse. E quando si dice che questa realtà era nascosta, lo si dice solo nel senso che non a tutti è stata rivelata. La verità infatti non si nega a nessuno anche se non si manifesta a tutti. Dunque, o Signore, hai fatto quello che hai fatto non per ingannare qualcuno o perché qualcuno si ingannasse, ma per fare nei dovuti modi ciò che si doveva fare: sei rimasto fedele alla verità in tutto. Per questo chi si è ingannato stando nella tua verità, si lamentò della propria falsità e non di te.

Forse che il diavolo aveva qualche giusto motivo per essere contro Dio o contro l'uomo, perché Dio dovesse agire contro il diavolo a favore dell'uomo nel modo detto, cioè secondo giustizia, prima di manifestarsi nella sua potenza, in modo che il diavolo, poiché uccideva ingiustamente un uomo giusto, perdesse il potere che giustamente aveva sugli uomini ingiusti? Ma Dio non doveva al diavolo altro che la punizione, e l'uomo non gli doveva altro che il ricambio di quanto gli aveva fatto, in modo che come permise di essere da lui facilmente vinto con il peccato, così lo vincesse conservando intatta la giustizia persino nella difficoltà posta dalla morte. Ma anche questo l'uomo lo doveva solo a Dio. L'uomo non aveva infatti peccato contro il diavolo ma contro Dio; e l'uomo non era del diavolo, ma l'uomo e il diavolo erano di Dio. Se poi il diavolo tormenta l'uomo, lo fa per malizia, non per zelo di giustizia; e lo fa senza l'ordine di Dio, ma solo con il suo permesso, e poiché lo richiede la giustizia di Dio, non quella del diavolo. Nulla era dunque nel diavolo perché Dio contro di lui dovesse celare o rinviare di manifestare la sua potenza al fine di salvare l'uomo[5].

O forse qualche altra necessità costrinse l'altissimo Iddio a umiliarsi e l'Onnipotente a soffrire a tal punto per ottenere qualcosa? Ogni necessità e tutto l'impossibile sono al di sotto della sua volontà[6]: ciò che egli vuole è necessario che sia e ciò che egli

bile est esse. Sola igitur voluntate, et quoniam voluntas eius semper bona est, sola hoc fecit bonitate.

Non enim Deus egebat ut hoc modo hominem salvum faceret, sed humana natura indigebat ut hoc modo Deo satisfaceret. Non egebat Deus ut tam laboriosa pateretur, sed indigebat homo ut ita reconciliaretur. Nec egebat Deus ut sic humiliaretur, sed indigebat homo ut sic de profundo inferni erueretur. Divina natura humiliari aut laborare nec eguit nec potuit. Haec omnia humanam naturam, ut ad hoc restitueretur propter quod facta erat, necesse erat facere; sed nec illa nec quidquid Deus non est ad hoc poterat sufficere. Nam homo ad quod institutus est non restituitur, si non ad similitudinem angelorum, in quibus nullum est peccatum, provehitur. Quod est impossibile fieri, nisi omnium percepta peccatorum remissione, quae non fit nisi praecedente integra satisfactione.

Quam satisfactionem talem oportet esse, ut peccator aut aliquis pro illo det aliquid Deo de suo quod debitum non sit, quod superet omne quod Deus non est. Si enim peccare est Deum exhonorare, et hoc homo facere non deberet, etiam si necesse esset quidquid est quod Deus non est perire: utique veritas immutabilis et ratio aperta exigit, ut qui peccat reddat aliquid Deo pro honore ablato maius, quam sit hoc pro quo illum exhonorare non debuit.

Quod quoniam humana natura sola non habebat, nec sine debita satisfactione reconciliari poterat, ne iustitia Dei in regno suo peccatum inordinatum relinqueret: subvenit bonitas Dei, et eam in suam personam assumpsit filius Dei, ut in ea persona esset homo-Deus, qui haberet quod superaret non so-

non vuole è impossibile che sia. Dunque egli ha fatto questo solamente perché lo voleva, e poiché la sua volontà è sempre buona, lo ha fatto solo per bontà.

Dio non aveva bisogno di salvare l'uomo in questo modo, ma era la natura umana ad avere bisogno che Dio venisse soddisfatto in questo modo: Dio non aveva bisogno di sopportare tanti dolori, ma era l'uomo ad avere bisogno di essere in questo modo riconciliato con Dio. Dio non aveva bisogno di essere così umiliato, ma era l'uomo ad avere bisogno di essere tirato fuori in questo modo dalle profondità dell'inferno. La natura divina non aveva bisogno e non poteva essere umiliata o soffrire: necessario era che la natura umana si umiliasse e soffrisse, per essere riportata al fine per cui era stata creata. Ma essa, come qualunque cosa non fosse Dio medesimo, non poteva bastare allo scopo. L'uomo non viene ricondotto a ciò per cui è stato creato se non viene innalzato a un livello simile a quello degli angeli[7], in cui non c'è nessun peccato. Ma questo è impossibile che accada se non dopo la piena remissione di tutti i peccati, che si verifica solo mediante la piena loro soddisfazione[8].

E questa soddisfazione deve essere tale per cui il peccatore o qualcuno per lui dia a Dio qualcosa di suo, che non sia dovuto, che sia più grande di tutto ciò che Dio non è. Infatti se peccare significa disonorare Dio, proprio questo l'uomo non dovrebbe fare, anche se fosse per ciò necessario che venisse a morte tutto ciò che non è Dio: la verità, che è immutabile, e la ragione, quando è schietta, questo esigono, che chi pecca renda a Dio, per l'onore che peccando gli ha tolto, qualcosa di più grande di quello che gli avrebbe dovuto se non lo avesse disonorato[9].

Ma poiché la natura umana non poteva da sola fare questo e dunque non poteva riconciliarsi con Dio mediante la soddisfazione dovuta, per far sì che la giustizia di Dio non dovesse permettere il disordine del peccato nel suo regno, intervenne la bontà divina, e il figlio di Dio assunse nella sua persona la natura umana, per essere, in questa persona, uomo-Dio; in tal modo egli aveva

lum omnem essentiam quae Deus non est, sed etiam omne debitum quod peccatores solvere debent, et hoc, cum nihil pro se deberet, solveret pro aliis, qui quod debebant reddere non habebant.

Pretiosior namque est vita hominis illius quam omne quod Deus non est, et superat omne debitum quod debent peccatores pro satisfactione. Si enim interfectio illius superat omnem multitudinem et magnitudinem peccatorum, quae cogitari possunt extra personam Dei: palam est quia vita eius magis est bona quam sint omnia peccata mala, quae extra personam Dei sunt. Hanc vitam homo ille, cum ex debito mori non deberet, quoniam peccator non erat, sponte dedit de suo ad honorem Patris, cum eam sibi auferri propter iustitiam permisit, ut exemplum omnibus aliis daret iustitiam Dei ab illis non esse deserendam propter mortem, quam ex necessitate aliquando solvere debent, cum ille qui eam non debebat et servata iustitia vitare posset, eam sibi illatam propter iustitiam sponte sustineret. Dedit itaque humana natura Deo in illo homine sponte et non ex debito quod suum erat, ut redimeret se in aliis, in quibus quod ex debito exigebatur reddere non habebat.

In omnibus his non est divina natura humiliata, sed humana est exaltata. Nec illa est imminuta, sed ista est misericorditer adiuta. Nec humana natura in illo homine passa est aliquid ulla necessitate, sed sola libera voluntate. Nec alicui violentiae succubuit; sed spontanea bonitate, ad honorem Dei et utilitatem aliorum hominum, quae illi mala voluntate sunt illata laudabiliter et misericorditer sustinuit; nec ulla cogente oboedientia, sed potenti disponente sapientia.

in sé qualcosa che andava non solo oltre ogni essenza che Dio non è, ma anche oltre ogni debito dovuto dai peccatori, e tutto questo egli lo offriva agli altri, che non avevano la possibilità di restituire quello che dovevano restituire mentre egli non aveva nessun dovere riguardo a sé stesso.

La vita di quell'uomo è invero più preziosa di tutto quello che Dio non è, ed è più grande di ogni debito dovuto dai peccatori per i loro peccati. Infatti se l'uccisione di quell'uomo supera la moltitudine e l'enormità del peccato, che si può pensare al di fuori della persona di Dio, è evidente che la sua vita è un bene maggiore di tutta la malvagità del peccato, che è al di fuori della persona divina. Ora quell'uomo, che non avrebbe dovuto morire per assolvere un debito dal momento che non era peccatore, diede spontaneamente questa vita per onorare il Padre; permise che questa vita gli venisse tolta a causa della giustizia, per dare a tutti gli altri l'esempio che la giustizia di Dio andava mantenuta anche di fronte alla morte, come talvolta capita loro di dover fare, dal momento che egli, che non aveva la necessità di morire e che poteva evitare la morte senza andar contro la giustizia, sostenne invece di sua volontà la morte a cui per causa della giustizia era stato condannato. In quell'uomo la natura umana ha dato a Dio ciò che era suo, spontaneamente, non perché era dovuto, per redimere sé stessa negli altri, nei quali ciò che era dovuto non era possibile restituirlo[10].

La natura divina non è stata umiliata da tutto questo, è invece la natura umana ad essere stata esaltata. Quella non è stata diminuita, questa è stata con misericordia aiutata. E la natura umana non ha sofferto nulla in quell'uomo per costrizione, ma per sola libera volontà. Egli non si è sottoposto alla violenza di nessuno; solo per sua spontanea bontà, ad onore di Dio e per l'utilità degli altri uomini, ha sostenuto con sua lode e per la sua misericordia ciò che gli era stato imposto con cattiva volontà; ma l'ha sostenuto senza che nessuno glielo imponesse per obbedienza, ma con una sapienza che tutto potentemente dispone.

Non enim illi homini Pater ut moreretur cogendo praecepit, sed ille quod Patri placiturum et hominibus profuturum intellexit, hoc sponte fecit. Non enim eum ad hoc Pater potuit cogere, quod ab eo exigere non debuit; nec Patri tantus honor potuit non placere, quem tam bona voluntate Filius sponte obtulit. Sic itaque Patri oboedientiam liberam exhibuit, cum hoc quod Patri placiturum scivit sponte facere voluit. Denique quoniam Pater illi hanc bonam voluntatem – quamvis liberam – dedit, non immerito dicitur quia eam ille velut praeceptum Patris accepit. Hoc itaque modo «oboediens» fuit Patri «usque ad mortem»; et «sicut mandatum dedit» illi «Pater, sic fecit»; et «calicem quem dedit» illi «Pater» bibit. Haec est enim perfecta et liberrima humanae naturae oboedientia, cum voluntatem suam liberam sponte voluntati Dei subdit, et cum acceptam bonam voluntatem sine omni exactione spontanea libertate opere perficit.

Sic homo ille redemit omnes alios, cum hoc quod sponte dedit Deo, computat pro debito quod illi debebant. Quo pretio non semel tantum a culpis homo redimitur, sed etiam, quotiens cum digna paenitentia redierit, recipitur; quae tamen paenitentia peccanti non promittitur. Quod quoniam in cruce factum est, per crucem noster Christus nos redemit. Qui ergo ad hanc gratiam volunt cum digno affectu accedere salvantur; qui vero illam contemnunt, quia debitum quod debent non reddunt, iuste damnantur.

Ecce, anima christiana, haec est virtus salvationis tuae, haec est causa libertatis tuae, hoc est pretium redemptionis tuae. Captiva eras, sed hoc modo es redempta. Ancilla eras, et sic es liberata. Sic es exul reducta, perdita restituta, et mortua resu-

Non è stato infatti il Padre a costringere quell'uomo ordinandogli di morire, è stato lui a comprendere che ciò sarebbe piaciuto al Padre e avrebbe giovato agli uomini, e per questo l'ha fatto di sua volontà. Il Padre non poteva per altro costringerlo a questo, perché non aveva niente da esigere da lui; ma al Padre non poteva non piacere un dono così grande, quale il Figlio gli offriva di sua volontà, del tutto spontaneamente. Così egli presentò al Padre insieme obbedienza e libertà, dal momento che compì di sua volontà ciò che sapeva al Padre sarebbe piaciuto. E poiché il Padre gli aveva dato questa buona volontà pur lasciandolo libero, si dice senza sbagliare che egli ha accettato quella volontà come un ordine del Padre; in questo senso egli fu «obbediente» al Padre «fino alla morte» (*Ep. Phil.* 2, 8); e fece «quello che il Padre gli aveva comandato» (*Ev. Io.* 14, 31)[11], e bevve «il calice che il Padre» gli «aveva dato» (*Ev. Io.* 18, 11). Questa è l'obbedienza perfetta e del tutto libera della natura umana: quando sottomette spontaneamente alla volontà di Dio la sua libera volontà, e quando porta a compimento, con libera spontaneità, senza nulla richiedere, quella buona volontà che ha accettato di avere.

Così quell'uomo ha redento tutti gli altri: ciò che ha dato spontaneamente a Dio viene infatti computato per il debito che essi dovevano a Dio. E con questo prezzo l'uomo è redento non una volta soltanto dalle sue colpe, ma tutte le volte che egli abbia i sentimenti della penitenza dovuta; ma questa penitenza non è assicurata a chi pecca. Poiché tutto questo si è fatto sulla croce, è per la croce che il nostro Cristo ci ha redenti; per questo chi desidera accedere a questa grazia, se ha la conveniente disposizione, è salvato; chi invece la dispregia, e perciò non restituisce il debito dovuto, è giustamente condannato.

Ecco, anima cristiana, qui sta la forza che ti dà la salvezza, questa è la causa della tua libertà, questo il prezzo della tua redenzione. Eri in prigione, ma in questo modo sei stata riscattata. Eri schiava, e così sei stata liberata (cfr. *Ep. Gal.* 4, 31). Così tu che eri nell'esilio sei stata richiamata in patria, tu che eri perduta

scitata. Hoc mandat, o homo, hoc ruminet, hoc sugat, hoc glutiat cor tuum, cum eiusdem Redemptoris tui carnem et sanguinem accipit os tuum. Hoc fac in hac vita cotidianum panem, victum et viaticum tuum, quia per hoc et non nisi per hoc et tu manebis in Christo et Christus in te, et in futura vita erit plenum gaudium tuum.

Sed o tu, Domine, tu qui, ut ego viverem, mortem suscepisti, quomodo laetabor de libertate mea, quae non est nisi de vinculis tuis? Qualiter gratulabor de salute mea, cum non sit nisi de doloribus tuis? Quomodo gaudebo de vita mea, quae non est nisi de morte tua? An gaudebo de iis quae passus es, et de crudelitate illorum qui ea tibi fecerunt, quoniam nisi illi fecissent, tu passus non esses, et si tu passus non esses, haec mea bona non essent? Aut si de illis dolebo, quomodo de istis propter quae illa fuerunt et quae non essent, nisi illa fuissent, gaudebo? Sed certe illorum nequitia nihil facere potuit, nisi quia tu sponte permisisti, nec tu passus es, nisi quia pie voluisti. Illorum itaque debeo crudelitatem execrari, mortem et labores tuos compatiendo imitari, piam voluntatem tuam gratias agendo amare, ac sic secure de bonis mihi collatis exultare.

Ergo homuncio, illorum crudelitatem dimitte Dei iudicio, et tracta de iis quae debes salvatori tuo. Considera quid tibi erat et quid tibi factum sit, et pensa qui hoc tibi fecit, quo amore dignus sit. Intuere necessitatem tuam et bonitatem eius, et vide quas gratias reddas et quantum debeas amori eius. In tenebris, in lubrico, in descensu super irremeabile chaos inferni eras. Immensum et quasi plumbeum pondus pendens a collo tuo deorsum te trahebat; onus importabile desuper te premebat; hostes invisibiles te toto conatu impelle-

hai ripreso la condizione di prima, tu che eri morta sei stata resuscitata. Il tuo cuore, uomo, imponga a sé stesso questo fatto, ci rifletta, se ne nutra come se lo succhiasse e inghiottisse, quando la tua bocca riceve la carne e il sangue del tuo Redentore. Fa' che nella vita terrena questo sia il tuo pane quotidiano (cfr. *Ev. Luc.* 11, 3), il tuo nutrimento, il tuo viatico, perché per suo mezzo e solamente per suo mezzo tu rimarrai in Cristo e Cristo in te, e la tua gioia sarà piena nella vita futura (cfr. *Ev. Io.* 6, 57; 16, 24)[12].

Ma tu, o Signore, che hai sopportata la morte perché io vivessi, come potrò rallegrarmi della mia libertà, che so essere dovuta alla tua prigionia? Come potrò congratularmi per la mia salvezza, che so dovuta alle tue sofferenze? Come potrò godere della mia vita, che so dovuta alla tua morte? Posso forse godere per ciò che hai sofferto, e per la crudeltà di coloro che ti hanno fatto soffrire, perché se non lo avessero fatto tu non avresti sofferto, e se tu non avessi sofferto, io non avrei i beni che ho? Se devo invece dolermene, come potrò godere dei beni per ottenere i quali hai sofferto e che non esisterebbero senza la tua sofferenza? La cattiveria degli uomini non poteva certamente ottenere nulla se tu non lo avessi permesso di tua spontanea volontà, e tu hai sofferto solo perché misericordiosamente lo hai voluto. Per questo devo da parte mia detestare la loro crudeltà, e imitare soffrendo con te la tua morte e i tuoi dolori, amare e ringraziare la tua volontà misericordiosa, e così gioire schiettamente dei beni che ho ricevuto.

Lascia la loro crudeltà, tu che sei uomo, al giudizio di Dio, e pensa a ciò che devi a chi ti ha salvato. Prendi in esame quello che tu eri e quello che ti è stato fatto, rifletti da chi hai avuto tutto questo e di quale amore egli sia degno. Considera in quali necessità ti trovavi e quale sia stata la sua bontà, vedi quali ringraziamenti tu gli debba fare e quanto tu debba al suo amore; tu eri nelle tenebre, eri nel fango, caduto in basso, sopra il caos fatale dell'inferno. E ti tirava giù un peso attaccato al tuo collo, enorme, come di piombo; al di sopra ti premeva un carico insopportabile; e nemici invisibili ti colpivano con tutte le loro forze. Così

bant. Sic eras sine omni auxilio, et nesciebas quia sic conceptus et natus eras. O quid tibi tunc erat, et quo te ista rapiebant! Expavesce memorando, contremisce cogitando.

O bone, o Domine Christe Iesu, sic posito nec petenti nec opinanti ut sol mihi illuxisti, et mihi quomodo eram ostendisti. Abiecisti plumbum quod deorsum me trahebat; removisti onus quod desuper me premebat; impellentes me reppulisti ac illis te pro me opposuisti. Vocasti me nomine novo quod mihi de nomine tuo dedisti, et incurvatum ad aspectum tuum erexisti dicens: «Confide, ego te redemi; animam meam pro te dedi. Si adhaeres mihi: et mala in quibus eras evades, et in profundum quo properabas non cades; sed perducam te ad regnum meum et faciam te haeredem Dei et cohaeredem meum». Exinde accepisti me in tuitionem tuam, ut nihil noceret animae meae contra voluntatem suam. Et ecce, cum nondum adhaeserim tibi, sicut consuluisti, nondum tamen in infernum me cadere permisisti; sed adhuc expectas, ut adhaeream et facias quod promisisti.

Certe, Domine, sic eram et haec fecisti mihi. In tenebris eram, quia nihil nec me ipsum sciebam; in lubrico, quia imbecillis et fragilis ad lapsum peccati eram; in descensu super chaos inferni, quia in primis parentibus descenderam de iustitia ad iniustitiam, per quam descenditur ad infernum, et de beatitudine ad temporalem miseriam, de qua caditur in aeternam. Pondus originalis peccati deorsum me trahebat, et onus importabile iudicii Dei me premebat, et inimici mei daemones, ut me aliis peccatis damnabiliorem facerent, quantum in ipsis erat, vehementer insistebant.

Sic destituto omni auxilio illuxisti mihi, et quomodo eram

tu eri senza l'aiuto di nessuno, e non sapevi di essere stato concepito e di essere nato in questa condizione. Cosa ti era allora accaduto? A che scopo tutte queste cose ti colpivano? Spaventati mentre le ricordi, trema mentre ci pensi.

O Cristo Gesù, che sei buono, che sei il Signore, mentre ero in questa condizione, senza che io lo chiedessi o vi pensassi, tu mi hai dato la luce come la dà il sole, e mi hai manifestato in che modo ero ridotto. Hai tolto il piombo che mi tirava in basso; hai levato il carico che mi premeva da sopra; hai respinto quelli che mi colpivano e hai preso il mio posto di fronte a loro. Mi hai chiamato con un nome nuovo (cfr. *Apoc.* 2, 17), e me lo hai dato prendendolo dal tuo; ero tutto incurvato, e tu mi hai alzato così che ti potessi vedere, e mi hai detto: «Abbi fiducia, io ti ho redento; ho dato la mia vita per te[13]. Se ti unisci a me, fuggirai il male in cui sei finito e non cadrai nel profondo in cui ormai precipitavi. Io ti condurrò nel mio regno, ti farò erede di Dio e mio coerede»[14]. Da questo momento tu mi hai preso sotto la tua protezione in modo che nulla potesse nuocere alla mia anima contro la sua volontà. Ed ecco, sebbene io non mi fossi ancora pienamente unito a te, come mi avevi chiesto, tuttavia tu non hai più permesso che io cadessi nell'inferno; e tu attendi ancora che io mi unisca pienamente a te per compiere quello che mi hai promesso.

Senza dubbio, Signore, io ero in queste condizioni e tu mi hai fatto tutto questo. Ero nelle tenebre, perché non conoscevo niente, neppure me stesso; ero nel fango, perché debole e fragile cadevo nel peccato; ero sulla china del caos infernale, perché già per colpa dei primi progenitori ero passato dalla giustizia all'ingiustizia che porta giù all'inferno, e dalla felicità all'infelicità terrena, che conduce a quella eterna. Era il peso del peccato originale a tirarmi in basso, ed era il carico insopportabile del giudizio divino a opprimermi, e i miei nemici erano i diavoli che volendo rendermi con altri peccati ancora più condannabile, mi colpivano con tutta la violenza di cui erano capaci.

Stavo così privato di ogni possibile aiuto, quando tu mi sei ap-

ostendisti, quia et, cum ego nondum hoc nosse poteram, alios qui pro me essent, et postea me ipsum, antequam postularem, haec omnia docuisti. Plumbum trahens et onus gravans et hostes impellentes reiecisti, quia peccatum, in quo natus et conceptus eram, et damnationem eius amovisti; et malignos spiritus, ne vim animae meae facerent, prohibuisti. Christianum me fecisti vocari de nomine tuo, per quod et ego confiteor et tu cognoscis me inter redemptos tuos; et erexisti et levasti me ad notitiam et amorem tuum. Fecisti me confidere de salute animae meae, pro qua dedisti animam tuam; et mihi, si te sequerer, promisisti gloriam tuam. Et ecce, cum nondum sequar te, sicut consuluisti, sed insuper multa peccata fecerim quae prohibuisti: adhuc expectas ut te sequar et dones quod promisisti.

Considera, anima mea, intendite, omnia intima mea, quantum illi debeat tota substantia mea. Certe, Domine, quia me fecisti, debeo amori tuo me ipsum totum; quia me redemisti, debeo me ipsum totum; quia tanta promittis, debeo me ipsum totum. Immo tantum debeo amori tuo plus quam me ipsum, quantum tu es maior me, pro quo dedisti te ipsum et cui promittis te ipsum. Fac, precor, Domine, me gustare per amorem quod gusto per cognitionem. Sentiam per affectum quod sentio per intellectum. Plus debeo quam me ipsum totum, sed nec plus habeo nec hoc ipsum possum per me reddere totum; trahe tu, Domine, in amorem tuum vel hoc ipsum totum. Totum quod sum tuum est conditione; fac totum tuum dilectione.

Ecce, Domine, coram te est cor meum. Conatur, sed per se

parso nel tuo splendore, e mi hai fatto vedere in che condizione ero; ma poiché io non potevo ancora rendermene conto, tu hai insegnato tutto questo ad altri che prendessero il mio posto, ma poi hai insegnato tutto anche a me, prima che io lo chiedessi. Mi hai liberato dal piombo che mi trascinava in basso, dal carico che mi pesava, dai nemici che mi attaccavano: tu infatti hai allontanato da me il peccato, in cui ero nato ed ero stato concepito, e con il peccato la condanna, e hai impedito che gli spiriti maligni usassero violenza alla mia anima. Mi hai fatto chiamare cristiano usando il tuo stesso nome, e per questo nome e io professo e tu mi riconosci tra coloro che tu hai redento; così tu mi hai elevato e innalzato in modo da poterti conoscere e da poterti amare. Hai fatto sì ch'io potessi sperare nella salvezza della mia anima, per la quale tu hai dato la tua; e mi hai promesso la tua stessa gloria, se ti avessi seguito[15]. Ed ecco, ancora io non ti seguivo, come mi avevi chiesto, anzi facevo molti peccati che mi avevi proibito, ma tu ancora attendi che io ti segua per darmi ciò che mi hai promesso.

Considera, o anima mia, poni mente, o mio più profondo essere, a come tutto ciò che tu sei, tu lo debba a lui! Senza dubbio, Signore, poiché tu mi hai creato, io devo al tuo amore tutto me stesso; e poiché mi hai redento, io devo a te tutto me stesso; e tutto me stesso io devo perché mi hai promesso realtà così grandi. Anzi io devo al tuo amore più che tutto me stesso, tanto quanto tu sei più grande di me, e tu per me hai dato te stesso, e a me hai promesso te stesso. Te ne prego, o Signore, fa' che io possa assaporare con l'amore quello che assaporo con la conoscenza; che io possa sentire con l'affetto ciò che sento con l'intelletto. Io devo a te – è vero – più che tutto me stesso, ma io non posseggo questo «più» e nemmeno posso restituirti con le mie forze questo «tutto me stesso»; porta tu, o Signore, dentro il tuo amore anche questo «tutto me stesso». Tutto quello che io sono è tuo per natura, rendilo tutto tuo per amore.

Ecco che il mio cuore, o Signore, è al tuo cospetto. Egli tenta,

non potest; fac tu quod ipsum non potest. Admitte me intra cubiculum amoris tui. Peto, quaero, pulso. Qui me facis petere, fac accipere. Das quaerere, da invenire. Doces pulsare, aperi pulsanti. Cui das, si negas petenti? Quis invenit, si quaerens frustratur? Cui aperis, si pulsanti claudis? Quid das non oranti, si amorem tuum negas oranti? A te habeo desiderare, a te habeam impetrare. Adhaere illi, adhaere importune, anima mea. Bone, bone Domine, ne reicias eam; fame amoris tui languet: refocilla eam. Satiet eam dilectio tua; impinguet eam affectus tuus; impleat eam amor tuus. Occupet me totum et possideat totum, quia tu es cum Patre et Spiritu sancto Deus solus benedictus in saecula saeculorum, amen.

ma da solo non ne ha la forza; fai tu ciò che esso non è in grado di fare. Ammettimi tu nella stanza del tuo amore (cfr. *Cant.* 3, 4). Te lo chiedo, questo desidero, per questo busso alla tua porta. Tu che mi fai chiedere, fa' ch'io possa ricevere ciò che chiedo; tu che mi fai desiderare, fammi trovare; tu che mi insegni a bussare, apri a chi bussa. A chi darai, se neghi a chi chiede? Chi troverai, se chi chiede viene deluso? A chi aprirai, se chiudi a chi bussa[16]? Cosa darai a chi non ti supplica, se neghi il tuo amore a chi ti supplica? Da te ho avuto la possibilità di desiderare, che abbia da te la possibilità di ottenere ciò che desidero. Unisciti a lui, anima mia, non avere riguardi. Non respingerla, Signore buono; essa langue perché ha fame del tuo amore; nutrila tu[17]. Il tuo amore la sazi; il tuo affetto la impingui; il tuo amore la pienifichi. Mi occupi totalmente e totalmente mi possegga, perché tu sei con il Padre e lo Spirito santo un solo Dio benedetto nei secoli dei secoli. Così sia.

COMMENTO

Epistola 137 a Volusiano

1. La lettera di Agostino a Volusiano (con il n. 137) si data a circa gli anni 410-411; Volusiano era *comes rerum privatarum* nel 408, e a lui Agostino diresse, oltre questa, anche la lettera n. 132, cui Volusiano rispose (n. 135). Egli non era cristiano, ma della fede in Cristo discorreva non senza scherno con l'amico Marcellino (cfr. lettera n. 136). Agostino, anche da questi sollecitato, scrive ai due importanti lettere a forma di breve trattato: la n. 137 a Volusiano, la n. 138 a Marcellino. Diamo il testo di A. Goldbacher, in CSEL, XLIV (1904), pp. 104-12.

2. Il richiamo, qui e nei passi corrispondenti più sotto, è a *Ev. Io.* 1, 1.3 (e anche a *Ep. Col.* 1, 16); ed anche al Symbolum Nicaenum, per cui cfr. CCL, L-A, p. 561 (n. 11).

3. Qui (e poi in altri passi seguenti della lettera) Agostino riprende il testo della lettera di Volusiano (n. 135) per rispondere ai suoi interrogativi (cfr. CSEL, XLIV, p. 91, 11.15-6).

4. Si noti però che nel passo di Marco non si parla del fico.

5. Si ricorda l'episodio evangelico in cui Gesù dopo la sua morte appare ai discepoli passando per la porta chiusa.

6. Il passo è ripreso dal vescovo Evodio in una sua lettera ad Agostino (CSEL, XLIV, p. 507, n. 161), cui Agostino risponde con la lettera 162 (ibid., pp. 516-9).

7. Altro passo ripreso testualmente dalla lettera di Volusiano, n. 135 (CSEL, XLIV, pp. 91-2).

8. Cfr. *1 Ep. Ti.* 2, 5: «Un solo Dio, uno solo anche il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù».

9. La formula che sarà poi di Calcedonia non ricorre che raramente in Agostino.

10. Tengo anche conto della variante *contexuit* presente in più di un codice.

11. Il concetto di *mixtura*, nel senso di *unio inconfusa*, come sono la luce e l'aria (citazione poco più sotto), tra anima e corpo, trasferita al rapporto Dio-uomo, è di evidente origine neoplatonica

poggiando sulla concezione neoplatonica di anima; così Agostino tende ad affermare la mediazione dell'anima nell'unione Dio-carne. Cfr. anche E.F. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au Ve siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris 1959, pp. 111-23; e anche J.T. Newton, *Neoplatonism and Augustine's Doctrine of the Person and Work of Christ*, Diss. Emory, Atlanta 1964, pp. 110-35. Cfr. anche qui sopra par. 2, 8.

12. Continua l'influenza neoplatonica nel senso che «il Verbo si è fatto carne» di *Ev. Io.* 1, 14 pare qui quasi letto come «il Verbo si è fatto anima».

13. Cfr. nota 12. Ma il fondamento neoplatonico e origeniano della «mescolanza» viene poi attenuato. Del resto la pienezza umana di Cristo è in questo stesso contesto decisamente affermata contro ogni forma di apollinarismo (ved. qui par. 3, 9).

14. È parafrasi da *Sap.* 8, 1.

15. Cfr. sopra nota 8.

La lotta del cristiano

1. Il *de agone christiano* è tra le primissime opere di Agostino dopo la sua nomina a vescovo di Ippona nel 396. Diamo il testo di I. Zycha, in CSEL, XLI (1900), pp. 114-7.

2. Il passo si riferisce all'incarnazione. Poco più sopra si afferma che l'incarnazione non era il solo mezzo di Dio per salvare l'uomo, ma poi si dirà che era il più conveniente.

3. La formula «Dio ha assunto un uomo» (cioè una persona, non tanto la natura umana), ripresa da Agostino anche più sotto, rivela in lui una incertezza terminologica, che è rimasta tale per molto tempo.

4. È qui la conclusione e la risposta alla domanda iniziale (cfr. nota 2). L'accenno, poco più sotto, al venir meno in Dio della distinzione sessuale, deriva da *Ep. Gal.* 3, 28.

5. Con *piscatores* si intendono gli apostoli, in particolare Pietro e suo fratello Andrea e i due fratelli Giacomo e Giovanni (cfr. *Ev. Matth.* 4, 18-22; *Ev. Marc.* 1, 16-20, e anche *Ev. Luc.* 5, 2-10); con *publicani* si intenderà qui l'apostolo Matteo, che pubblicano era (cfr. *Ev. Matth.* 9, 9; *Ev. Marc.* 2, 14; *Ev. Luc.* 5, 27). Più volte nei Vangeli sinottici (*Ev. Matth.* 9, 10-1; 11, 19; *Ev. Marc.* 2, 15-6; *Ev. Luc.* 5, 30; 7, 34; 15, 1) ricorrono uniti *peccatores* e *publicani* come coloro che mangiano con Gesù e lo ascoltano, e di cui Gesù è amico. Forse Agostino aveva nella mente questi luoghi, proponendo la variazione *piscatores* (*peccatores* ha uno dei codici usati dallo Zycha per la sua edizione), anche se egli si riferisce evidentemente alla chiamata di alcuni apostoli.

Confessioni (lib. X)

1. La celebre autobiografia è stata scritta da Agostino verso il 400, alcuni anni dopo la conversione del 386. La parte propriamente biografica copre i primi nove libri; il decimo libro introduce gli ultimi tre (di carattere più teologico, dove si affrontano temi come la creazione e l'interpretazione del Genesi), ed è un'analisi sintetica della propria vita, intesa come profonda debolezza dell'uomo, come incapacità a sollevarsi da essa, e dunque come necessità e invocazione di un mediatore verso Dio: il Cristo. Il passo scelto è la parte finale del libro decimo; il testo è ripreso dall'edizione di L. Verheijen, in CCL, XXVII (1981), pp. 191-3 (ved. PL, XXXII, coll. 807-9). La traduzione è di C. Carena, *Opere di Sant'Agostino* I 1(Nuova biblioteca agostiniana), Roma 1969, pp. 361-3.

2. È un cenno alle idee neoplatoniche (forse direttamente a Porfirio), di un ritorno dell'anima a Dio mediante demoni celesti e pratiche magiche; il passo trova riscontro e quasi un diretto sviluppo nel *de civitate Dei*, scritto molti anni dopo le *Confessioni* (cfr. *Civ.* IX 10-20).

3. Il «battersi il petto» è del pubblicano nella parola di Luca (*Ev. Luc.* 18, 9-14) sulla preghiera del fariseo e del pubblicano.

4. Cfr. *Ep. Eph.* 2, 2 *secundum principem potestatis aeris huius*. Le potenze dell'aria sono i demoni, il loro principe è Satana.

5. Il passo della prima lettera a Timoteo è centrale nella lettura che Agostino fa della redenzione dell'uomo da parte di Cristo.

6. Gran parte del paragrafo 68 è intessuta, dopo quella esplicita segnalata alla nota precedente, di reminiscenze bibliche, quasi esclusivamente dalle lettere di san Paolo. Si consideri in particolare: *vita et pax* (*Ep. Rom.* 8, 6), *evacuaret mortem* (*Ep. Gal.* 5, 4, e *2 Ep. Ti.* 1, 10), *iustificationem impiorum* (*Ep. Rom.* 4, 5, e cfr. *Prov.* 17, 15), *salvi fierent* (*1 Ep. Ti.* 2, 4), *aequalis Deo* (*Ep. Phil.* 2, 6), oltre a *Deus apud Deum* (*Ev. Io.* 1, 1).

7. Come è nella tradizione cristiana antica e medievale (e anche post-medievale) la preghiera del fedele assume qui le parole del salmista.

8. Un'altra serie di citazioni, alcune delle quali letterali, in cui ai salmi si intrecciano passi neotestamentari.

La trinità (lib. IV)

1. Il testo latino è quello curato da W.J. Mountain, con l'aiuto di F. Glorie, in CCL, L (1968), pp. 163-9, 176-8. La traduzione (con qualche nostro intervento) è quella di G. Beschin, *Opere di*

Sant'Agostino, I 4 (Nuova biblioteca agostiniana), Roma 1973, pp. 179-7, 195-7.

Nei primi tre libri Agostino aveva illustrato il problema del Dio uno e trino sulla base dei testi veterotestamentari; in questo egli invece lo presenta sulla base del Nuovo Testamento ed in particolare – specialmente in questo passo – sui testi di Giovanni e di Paolo. Dal libro quarto abbiamo scelto due passi, il primo, più lungo (2, 4-3, 6), dove Agostino illustra il processo per cui il Dio incarnato per la sua morte e resurrezione ha una «armonia» con la nostra duplice morte (del corpo e dell'anima) e la nostra resurrezione; il secondo (8, 12-9) descrive come uomo e Dio per Cristo mediatore siano una sola cosa, per la comunanza che viene da un unico amore.

2. Poi nel Simbolo niceno, 11 (cfr. CCL, L A, p. 561).

3. È l'immagine e il concetto della incarnazione di Dio e della divinizzazione dell'uomo; in termini simili anche altrove in Agostino (cfr. *Enarrationes in psalmos* 52, 6; per il precedente neotestamentario si cfr. in particolare *2 Ep. Pet.* 1, 4). L'idea di divinizzazione dell'uomo mediante il Verbo incarnato e lo Spirito santo, tipica nella patristica greca, è presente anche in Agostino; cfr. in particolare J.A.A.A. Stoop, *Die deificatio hominis in die Sermones en Epistulae van Augustin*, Diss. Leiden 1952. All'origine di questo doppio movimento è il pensiero dell'orientale Ireneo, vescovo a Lione, morto nei primissimi anni del terzo secolo, di cui va ricordata la formula: «Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventi Dio» (*adversus haereses*).

4. Agostino si era occupato prima della conversione, oltre che di grammatica e retorica, anche delle scienze superiori delle arti liberali, quelle che verranno poi chiamate del quadrivio. Di lui ci resta un *de musica* (PL, XXXII, coll. 1081-1194). Cfr., per un altro cenno, *Soliloquia* II 6, 12 (PL, XXXII, col. 890).

5. Il passo tiene conto di *2 Ep. Cor.* 4, 16 *sed licet is qui foris est noster homo corrumpitur, tamen is qui intus est renovatur de die in diem*.

6. Anche in questo passo, come in altri di questa parte del *de trinitate*, accanto a Giovanni e ad altre epistole paoline, Agostino ricorda particolarmente l'epistola ai Romani: cfr. *et resurrexit propter iustificationem nostram* (*Ep. Rom.* 4, 25).

7. Cfr. *Iob* 7, 1 *militia est vita hominis super terram*.

8. Forse Agostino cita a mente due passi biblici: *Ps.* 142, 2 *quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens* e *Iob* 25, 4 *numquid iustificari potest homo comparatus Deo*.

9. Cfr. *Ev. Luc.* 20, 36 *aequales enim angelis sunt* e *Ep. Rom.* 8, 18 *ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis*.

10. Il passo evangelico, citato a memoria, risulta una fusione dai due sinottici, che soli lo portano.

11. La formula è veterotestamentaria (cfr. *Abac.* 2, 4) e poi ri-

presa da Paolo in *Ep. Rom.* 1, 17 e *Ep. Gal.* 3, 11; è anche in *Ep. Hebr.* 10, 38.

12. Qui e qualche riga sopra (*in interiore homine renovari...*) viene riecheggiata *2 Ep. Cor.* 4, 16 (ved. nota 5); questo testo è in seguito ripreso più volte.

13. Il salmo è poi ripreso, per un momento della passione di Cristo, da *Ev. Matth.* 27, 46 e *Ev. Marc.* 15, 34.

14. Il passo appare costruito soprattutto su *Ep. Eph.* 4, 22-5 *deponere vos secundum pristinam conversationem veterem hominem... Renovamini autem spiritu mentis vestrae et induite novum hominem qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis, propter quod deponentes mendacium loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo.*

15. L'espressione «figlio di Dio» per Gesù ricorre più volte nel Nuovo Testamento, dalla scena dell'annuncio della nascita fatto dall'angelo a Maria: *Ev. Luc.* 1, 35; una volta è dichiarata esplicitamente da Gesù stesso, in *Ev. Io.* 10, 36 (e si veda anche *Ev. Io.* 9, 35).

16. Oltre al prologo di Giovanni, in cui si narra del Verbo che si fa carne (cfr. *Ev. Io.* 1, 1.14), *Verbum Dei* per Gesù ricorre solo in *Apoc.* (sempre di Giovanni) 19, 13 (con un precedente veterotestamentario riferito alla sapienza: *Sir.* 1, 5).

17. Citazione abituale per Agostino quando tratta del Cristo.

18. Accanto a «figlio di Dio» Gesù è definito «figlio dell'uomo» moltissime volte nel Nuovo Testamento, anzi è così che abitualmente Gesù chiama sé stesso. Cfr. la voce «Fils de l'homme», in *Dictionnaire de la Bible* II 2, Paris 1912, coll. 2258-60.

19. Cfr. *Ep. Phil.* 2, 6 *esse se aequalem Deo.*

20. Cfr. *Ep. Rom.* 8, 34 *Qui etiam interpellat pro nobis.*

21. Cfr. il Simbolo niceno, 10 (in CCL, L A, p. 561).

La trinità (lib. VII)

1. Il testo è quello curato da W.J. Mountain, con l'aiuto di Fr. Glorie, in CCL, L (1968), pp. 261-5. La traduzione è quella già citata di G. Beschin, Roma 1973, pp. 315-21 (con alcuni nostri interventi).

Agostino scrisse il *de trinitate* a intervalli, per lunghi anni, forse tra il 399 e il 419; egli stesso rivela nella lettera di dedica al vescovo Aurelio di Cartagine che l'opera egli «*iuvenis inchoavi, senex edidi*». Si tratta tuttavia, anche se non perfettamente unitaria, di un'opera magistrale. Abbiamo scelto un passo dal libro settimo, con il quale si chiude la prima parte dell'opera, quella cioè dove la dottrina trinitaria viene esposta prima sulla base della Scrittura (libri I-IV), poi

in termini più strettamente speculativi anche in confronto alla filosofia neo-platonica allora dominante. Il brano scelto non è propriamente cristologico, ma trinitario: è significativo anche a fini cristologici perché Agostino recepisce e ridiscute il significato di termini capitali nelle discussioni trinitarie e cristologiche del tempo, quali *substantia*, *essentia*, *persona*.

2. Si cfr. anche il Symbolum «Quicumque», 16 *et tamen non tres dii sed unus est deus*, in CCL, L A, p. 566.

La trinità (lib. XIII)

1. Il testo è quello curato da W.J. Mountain, in collaborazione con Fr. Glorie, in CCL, L A, pp. 399-408. La traduzione è quella, già citata, di G. Beschin, Roma 1973, pp. 529-43 (con qualche nostro intervento).

Nella seconda parte del *de trinitate* (libri VIII-XV) Agostino espone la sua celebre analogia tra le facoltà dell'anima e del corpo e la trinità divina; per quanto riguarda la cristologia, nel lib. XIII egli sviluppa (come anche in altre opere) il rapporto uomo-Dio come un rapporto tra uomo caduto nella miseria del peccato e Dio padre che invia il figlio per liberare con la propria morte gratuita e la propria resurrezione l'umanità dalla sua condizione. Questa posizione teologica avrà in Occidente una grandissima fortuna.

2. Si cfr. questo passo con quello scelto dal *de agone christiano* (11, 12): lo stesso problema si pone alla mente di Agostino ad anni di distanza: la comprensione dell'incarnazione, vista come il problema della redenzione dalla condizione di peccato.

3. Luogo biblico più volte segnalato nei passi che abbiamo scelto, e centrale nella riflessione di Agostino su Cristo.

4. Per l'espressione «figlio di Dio» cfr. nota 15, p. 593.

5. La formula è vicina a quella contenuta nell'opera anonima *Fides Romanorum* (che ha un testo che spesso corrisponde a un *Libellus fidei* di un sinodo per ora imprecisabile): *Verbum caro factum non amisit quod erat, sed coepit esse quod non erat: non demutatum, sed Deum permanentem etiam hominem natum*, «Il Verbo divenuto carne non perse ciò che era, ma cominciò ad essere ciò che non era: non trasformato, ma continuando ad essere Dio pur essendo nato come uomo»: ved. CCL, IX (1957), p. 130.

6. Cfr. *Ep. Gal.* 5, 6 *sed fides quae per caritatem operatur*.

7. Il testo riprende anche *Ps.* 67, 19.

8. Continua l'esegesi del passo di *Ep. Rom.* 5, 8-10.

9. Ricorda da vicino *1 Ep. Io.* 4, 10 *in hoc est caritas, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse dilexit nos et misit Filium suum propitiationem pro peccatis nostris*.

10. Nella Vulgata (*Gen.* 3, 19): *pulvis es et in pulverem reverteris*. Agostino mette in rapporto l'uomo del peccato con Satana, il serpente del *Genesi*, come poco più sotto l'uomo che vive nelle «concupiscenze» (*Ep. Eph.* 2, 3) con il principe, cioè Satana, dei demoni, le potenze che vivono nell'aria (cfr. anche nota 4, p. 591).

11. Cfr. *Ps.* 76, 10 *aut continebit in ira sua misericordias suas*.

12. Agostino si riferisce a quanto ha scritto poco prima: cfr. *Trin.* XIII 4, 7 – 6, 9 (ed. cit., pp. 389-93).

13. In Agostino vive la memoria di *Ep. Phil.* 2, 8 *Humiliavit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis*.

14. Cfr. *2 Ep. Cor.* 5, 21 *qui non noverat peccatum pro nobis peccatum fecit*; e *1 Ep. Pet.* 2, 22 *qui peccatum non fecit*.

15. Cfr. *Ep. Rom.* 6, 9 *scientes quod Christus surgens ex mortuis iam non moritur*.

16. Cfr. *Ep. Rom.* 5, 9.

17. Di una seconda morte si parla in *Apoc.* 20, 14 e 21, 8. Agostino ha affrontato il problema della duplice morte e della duplice resurrezione anche in *Civ.* XX 6-7.

18. Il passo è intessuto di ricordi biblici, soprattutto da *Ep. Eph.* 1, 4-5 *sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in caritate, qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum*; cfr. anche *1 Ep. Pet.* 1, 19-20 *sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Christi, praecogniti quidem ante constitutionem mundi*.

Trattato 99 in commento al Vangelo di Giovanni

1. Agostino cominciò a dire in forma di predica questi trattati, con ogni probabilità nell'anno 413 (secondo altri nel 414), in un momento, dopo la riunione di Cartagine del 411, in cui i Donatisti erano ancora forti e rappresentavano ancora un problema dottrinale e politico, specie in Numidia e a Ippona. La riunione di Cartagine aveva visto i Donatisti soccombere per volere dell'imperatore Onorio: erano stati soppressi come chiesa separata e il loro culto era stato proibito come quelli pagani ed eretici. Agostino svolse un gran ruolo nel confronto con i Donatisti, alternando toni di conciliazione e di rigore. Nel commentare il Vangelo di Giovanni (di questo tempo sono anche le omelie sulla prima lettera dell'apostolo) egli tiene conto, nei primi trattati, delle questioni e delle lotte incontrate con i Donatisti (questioni del battesimo, per esempio), ma poi sviluppa riccamente la tematica dell'amore e dell'unione tra uomo e Dio come gli poteva essere suggerita dal quarto vangelo. Il passo del trattato 99 fa parte del secondo gruppo dei trattati (nn. 55-124), che non furono

più detti al popolo ma dettati a tavolino. Sull'opera si cfr. almeno M. Comeau, *S. Augustin exégète du Quatrième Evangile*, Paris 1930.

Il passo è tratto dall'edizione curata da R. Willems, in CCL, XXXVI (1954), pp. 581-3.

2. Il passo che segue, fino alla nuova citazione di *Ev. Io.* 5, 30, è una ripresa, in alcuni punti letterale, da *Ep. Rom.* 5, 12-9.

3. Cfr. una formula molto vicina a questa, in Agostino, *Serm.* 30, 3 (PL, XXXVIII, col. 727): *In Christo duae sunt quidem substantiae, Deus et homo, sed una persona*. Con questa formula Agostino compie «finalmente un miglioramento definitivo nella formula cristologica latina» (così Grillmeier, «Gesù il Cristo nella fede della Chiesa», p. 772 dell'edizione italiana: ved. Bibliografia, p. 12).

La città di Dio

1. Agostino finì di scrivere il *de civitate Dei*, uno dei suoi capolavori, pochi anni prima della morte, forse nel 427; lo aveva cominciato anni prima, e la prima ispirazione era stata apologetica. Poiché dopo la presa di Roma da parte di Alarico (410), fatto che aveva colpito enormemente la coscienza e l'immaginazione di tutto il mondo romano, i pagani accusavano i cristiani di avere causato la rovina dell'impero con l'abolizione del culto agli dei, Agostino risponde con un ampio quadro storico. L'apologetica tuttavia si apre via via ad una profonda teologia della storia: la città dell'uomo e la città di Dio non sono istituzioni storiche ma condizioni spirituali che consistono nel seguire l'amore di sé o l'amore di Dio, l'amore del mondo o l'amore del cielo. Ci sono così falsi cristiani nella Chiesa e veri cristiani nel paganesimo. È vero che non c'è salvezza per l'uomo se non nella Chiesa, ma la Chiesa è tale se opera in essa l'unico mediatore tra Dio e uomo, il Cristo.

I passi dedicati a Cristo, nell'opera, sono molti, anche se la cristologia non viene affrontata autonomamente. Si scelgono tre brevi passi dai libri centrali del *de civitate Dei* dove Agostino passa dalla prima parte, di critica della storia e del pensiero pagani (libri I-X), ad una seconda, in cui espone la storia e la teologia cristiana (libri XI-XXII): in tutti i passi predomina l'idea di Cristo mediatore tra Dio e l'uomo.

Il testo è quello curato da B. Dombart e A. Kalb, in CCL, XLVII (1955), pp. 262-3, 294, 322; la traduzione è nostra, pur avendo tenuto sotto gli occhi quella (per troppi aspetti non del tutto affidabile) di D. Gentili, in *Opere di Sant'Agostino*, Roma 1978, pp. 651-3.

2. Qui Agostino riprende gli stessi testi biblici usati nel testo precedente: *Ep. Phil.* 2, 6-7 e *1 Ep. Ti.* 2, 5.

Conferenza seconda dell'abate Isacco. Sulla preghiera

1. Il testo latino è quello stabilito da M. Petschenig, in CSEL, XXIV (1886), pp. 286-94; l'edizione di E. Pichery, in SC, LIV (1966^2), riproduce semplicemente il testo di Petschenig.

2. Come è noto la Pasqua cristiana è una festa mobile, e il giorno, che cade nella domenica dopo il primo plenilunio di primavera, veniva indicato di anno in anno. Per questo il patriarca di Alessandria ne notificava la data ai monasteri. La Pasqua cristiana celebra l'evento della resurrezione di Cristo, mentre quella giudaica ricordava soprattutto, ma non esclusivamente, la liberazione del popolo ebraico dall'Egitto (veniva celebrata il quattordicesimo giorno della luna di marzo, in qualsiasi giorno). In Occidente come in Oriente le controversie circa la data della Pasqua furono spesso assai vivaci, e si chiusero solo nell'ottavo secolo.

3. È la conferenza (*Conlatio*) che immediatamente precede questa. Le due lezioni dell'abate Isacco chiudono la prima sezione delle *Conlationes*, che ha preso in particolare in esame la via e le condizioni per giungere, da parte del monaco, alla perfezione.

4. Il patriarca Teofilo, verso la fine del quarto secolo, aveva preso posizione contro quei monaci ed eremiti dell'Egitto che erano stati accusati di antropomorfismo; in Teofilo questa politica era ben comprensibile, visti i suoi legami con Evagrio Pontico e il gruppo di monaci lettori e seguaci di Origene, che Palladio chiama la «compagnia». Da loro si distinguevano, e spesso a loro si opponevano, quei monaci, solitamente assai meno colti se non del tutto ignoranti, che non avevano difficoltà a forme di preghiera e di spiritualità di tipo antropomorfo, meno o per nulla legate al neoplatonismo origeniano, che come tale svalutava l'umano e il corporeo; ma per antropomorfo pare qui doversi semplicemente intendere – come del resto Cassiano conferma – non tanto la presenza divina in manufatti e nemmeno una rozza identificazione di Dio in un volto umano (come può essere stato ritenuto solo da alcuni), quanto piuttosto un atteggiamento conseguente all'incarnazione del Verbo in Gesù.

5. «Immagine» è il termine per significare anche il rapporto Padre-Figlio, come si legge in *Ep. Col.* 1, 15: «Egli (il Figlio) è l'immagine del Dio invisibile».

6. Questo atteggiamento spirituale sarà in qualche misura corresponsabile delle controversie iconoclaste, che hanno turbato la tradizione cristiana, specie quella greca, fino al nono secolo.

7. Isacco mette in rapporto diretto, in termini superficiali, l'antropomorfismo pagano e quello cristiano.

8. È sintomatico che qui Cassiano, discutendo un problema che aveva diviso tutto il monachesimo orientale, debba porre in primo piano la figura stessa di Gesù. Chi ha riconosciuto Gesù, durante la

sua esperienza terrena, come Dio, lo riconoscerà anche nella seconda e gloriosa sua venuta sulla terra.

9. Questa affermazione, che anche i non monaci possono vedere Dio, è rarissima in Cassiano. Del resto, nei passi immediatamente precedenti, come nei seguenti, il privilegio dei monaci, anzi l'esclusiva capacità che ha il monaco di procedere sulla via della perfezione, per poter giungere alfine, al culmine di un processo di purificazione dell'anima, che implica la lontananza dalla vita storica, alla contemplazione di Dio, è pienamente e decisamente riaffermato.

10. È l'episodio della trasfigurazione di Gesù sul monte (il Tabor o l'Hermon), raccontato dai vangeli sinottici: *Ev. Matth.* 17, 1-9; *Ev. Marc.* 9, 1-8; *Ev. Luc.* 9, 28-36.

11. Il riferimento è – riteniamo – a *Ex.* 19, 3 *Moses autem ascendit ad Deum*, e a tutte le successive salite di Mosè al Sinai per incontrare Jahvé. Per Elia è d'obbligo il rinvio a *3 Reg.* 17, 2 e sgg. (in *4 Reg.* 1, 9 Elia è in cima ad un monte). Si noti anche che Mosè ed Elia compaiono con Cristo in gloria nella visione della trasfigurazione.

12. Il testo di Giovanni è tuttavia diverso, non portando *et ipsi in nobis* ma *et ego in ipsis*.

13. Questa è una delle pagine di mistica cristologica tra le più esplicite di Cassiano; si avvertirà come esse nascano sulla falsariga dei testi giovannei, in particolare quelli della cosiddetta preghiera sacerdotale.

14. Si può anche in questo passo controllare l'influenza in Cassiano della teologia origeniana.

Sull'incarnazione del Signore. Contro Nestorio

1. Si dà il testo latino secondo l'edizione di M. Petschenig, in CSEL, XVII (1888), pp. 302-10. L'opera è in sette libri.

2. Tutta l'opera di Cassiano, come dice il titolo, è contro Nestorio, ma l'argomentazione contro di lui è particolarmente sviluppata nel libro secondo (pp. 246-61 dell'ed. Petschenig).

3. Nestorio (381-451), formatosi ad Antiochia e divenuto nel 428 patriarca di Costantinopoli, partecipava alla lotta contro gli ariani, ma si opponeva anche a coloro che sostenevano il titolo di «madre di Dio» (e non «madre di Cristo») per la vergine Maria. Su questa base fu condannato al concilio di Efeso del 431. Nestorio è dunque contemporaneo di Cassiano, che ne conosce gli scritti. L'accusa tuttavia che egli fa inoltre a Nestorio – di essere Cristo nato dalla vergine solo come uomo – è gratuita nel senso che non pare sia stato questo il pensiero di Nestorio.

4. Altro contemporaneo di Cassiano, l'inglese Pelagio (circa 354-circa 427), sosteneva contro Agostino che la grazia divina era presen-

te nell'opera di salvezza come già inabitante nel libero arbitrio umano, e che l'uomo poteva sì peccare ma che era insieme capace di bene; il peccato originale, punto fermo della teologia agostiniana, era messo dunque in dubbio. Pelagio fu condannato da un concilio africano nel 418 e poi, come Nestorio, nel 431 ad Efeso; Cassiano collega in modo improprio, dal punto di vista strettamente teologico, la dottrina di Nestorio e quella di Pelagio. Si cfr. per questo L.I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica* (Studia Patristica Mediolanensia, 1), Milano 1974, pp. 158-65.

5. Si veda in questo passo come i due teologi avessero almeno qualche punto di contatto. Per Pelagio l'uomo (anche Gesù) aveva un'autonoma possibilità di bene, per Nestorio la vergine è madre di Cristo e non di Dio.

6. Nel testo di Paolo si cita *Lev.* 26, 11; cfr. anche *Apoc.* 21, 3.

7. La distinzione della figliolanza per adozione e per natura è capitale in tutta la questione adozionista, dalle formule e dai dibattiti adozionisti pre-niceni (Teodoto di Bisanzio) a quelli dell'ottavo secolo in Spagna, per i quali si vedrà più avanti.

8. È il titolo che la tradizione cristiana assegna all'apostolo Giovanni; mentre anche durante il medioevo l'apostolo per antonomasia è Paolo.

9. Ritenuto eretico e condannato a Roma dove operava, Marcione (morto poco dopo la metà del secondo secolo), tra altre convinzioni, aveva sostenuto anche quella qui accennata da Cassiano, e vicina al docetismo: che quello di Cristo sia un corpo solo apparente.

10. Mani, vissuto nel terzo secolo, tra gli anni 215 e 277 circa, grande predicatore e fondatore di comunità religiose, in cui è presente anche un'influenza cristiana; per questo il manicheismo è stato ritenuto un'eresia cristiana. Basata sui due principi della luce e delle tenebre, la dottrina di Mani, che è una dottrina sulla liberazione dal male, ne vedeva la realizzazione nella misura in cui l'anima si liberava dal corpo: il mondo fisico è infatti opera del principe delle tenebre.

A Trasamondo

1. Nel primo libro (*de mysterio mediatoris*), dopo un'introduzione in cui si rivolge a re Trasamondo, elogiandolo per il suo desiderio di conoscere la verità su Cristo, Fulgenzio affronta il problema capitale dell'arianesimo, il mistero dell'incarnazione di Dio nel Figlio, ed esamina varie eresie in proposito; presenta infine una serie di passi della Bibbia per mostrare come Cristo si sia presentato sia come Dio sia come uomo (scegliamo I 12, 1-2) per concludere con l'affermazione di Cristo mediatore (I 20, 1-2).

2. Pietro (*1 Ep. Pet.* 2, 25) citato poco sopra (a 11, 2).

3. A questo punto Fulgenzio annuncia i temi (e i titoli) degli altri due libri della sua opera: *de immensitate divinitatis filii Dei*, tema tipicamente anti-ariano, perché si vuole affermare la piena divinità del Verbo; e *de sacramento dominicae passionis*. A II 1-6 Fulgenzio espone all'interno del problema trinitario la perfetta figliolanza divina del Cristo in parallelo con quello del Verbo, per venire poi a parlare della sua nascita come uomo. Il passo precedente a quello che ora si tradurrà, dice: «Infatti il figlio di Dio, per portare il nostro intelletto dalle cose visibili alle invisibili, mostrò in sé la verità della natura umana, affinché si credesse conseguentemente che egli era per natura vero Dio dalla natura del vero Dio e per natura vero uomo in quanto nato dall'uomo» (II 6, 5).

4. Per tutto il Medioevo si è ritenuto che la lettera agli Ebrei fosse stata scritta dall'apostolo Paolo.

5. Nel terzo libro Fulgenzio affronta il problema della morte di Cristo: egli deve trovare una linea in cui la duplicità della natura spieghi la mortalità di Cristo, salvando insieme la divinità della persona. Mentre il primo aspetto viene ampiamente dibattuto (qui diamo alcuni dei capitoli centrali di questa prima sezione del libro), più lungamente ma anche con qualche incertezza egli illustra l'impassibilità di Cristo-Dio.

6. Si veda anche in questo passo il debito che Fulgenzio ha con il concilio di Calcedonia e la sua fedeltà al dettato conciliare (cfr. M. Simonetti, *Il Cristo* II, Milano 1986, pp. 442-5).

7. Il concetto è neotestamentario: cfr. *Ev. Marc.* 1, 15, *Ep. Gal.* 4, 4 (che qui Fulgenzio cita), *Ep. Hebr.* 9, 26 e *1 Ep. Pet.* 1, 20: la venuta di Cristo è il vertice del tempo; dopo di lui inizia la consumazione del tempo, fino alla fine.

8. *Sub lege* indica di nuovo l'economia dell'Antico Testamento, e precisamente dei tempi dopo Mosè, quando la sua legge fu la norma per il popolo ebraico.

9. Fulgenzio ricorda *Ev. Io.* 1, 18 *unigenitus filius qui est in sinu Patris*.

10. *Vas electionis*, «il vaso della scelta», cioè l'uomo su cui si è fatta la scelta: così è definito Paolo in *Act. Ap.* 9, 15.

Libro contro Eutiche e Nestorio

1. Ritornano qui le definizioni di natura e quella celeberrima di persona, che Boezio ha elaborato nei capitoli primo e terzo di questa stessa opera.

2. Boezio si propone di confutare, in questo quarto capitolo, la teologia bi-ipostatica di Nestorio (381-451), e lo fa innanzitutto

sfruttando secondo logica la sua definizione di natura e di persona, ed entro questa logica mettendo in luce i limiti di Nestorio.

3. È un'altra delle formule boeziane che hanno fatto fortuna nel Medioevo, quella dell'unità dell'essere.

4. Fin da questa prima pagina, è evidente come l'approccio di Boezio al tema cristologico consiste nel tenere ferme le definizioni di natura e persona e nello sviluppare un'analisi che, ampliandosi sempre più intorno al tema cristologico, isoli le posizioni che egli ritiene erronee e contro di esse sviluppi un pensiero molto legato alle definizioni di Calcedonia.

5. Boezio sottolinea fortemente come la chiave di volta della sua analisi è il fatto dell'incarnazione: il figlio di Dio si è veramente fatto uomo; altrimenti la mediazione tra divinità e umanità viene ad essere affidata unicamente ad un uomo, pur grande e saggio.

6. Ora Boezio passa alla confutazione delle dottrine di Eutiche, il quale credeva che in Cristo vi fosse sì una sola persona, ma anche una sola natura.

7. Se l'umanità di Cristo, la carne da lui assunta, non viene da Maria o da qualcun altro, si chiede Boezio, come può Cristo avere salvato l'umanità? La difficoltà di molta teologia dei primi secoli ad ammettere la piena umanità di Cristo (docetisti, gnostici) è ben nota, e qui Boezio cerca di mostrare come la natura umana in Cristo sia reale, accanto alla natura divina, pur nell'unità della persona.

8. In questo capitolo, sempre rispondendo ad Eutiche, Boezio comincia a presentare le decisioni di Calcedonia, trascrivendole in termini aristotelici, o almeno vicini alla logica di Aristotele.

9. Una concezione di Dio come essere immutabile non ammette una concezione di Dio come divenire. Nella storia della tradizione cristiana, la prima concezione è stata per molto tempo egemonica, e Boezio per il tramite di Aristotele ne è un momento, che già prelude ai grandi metafisici del Basso Medioevo, Tommaso d'Aquino e Guglielmo Ockham. La seconda concezione, legata all'esperienza trasformante dei mistici, è stata invece per lungo tempo relegata ai margini della stessa legittimità ecclesiastica.

10. Per questo passo L. Obertello rinvia (nel commento alla sua traduzione, p. 341 note 37 e 38) ad Aristotele, *Metaph.* 1069 b 2-9, 28-30 e ai capp. 7 e 10 del *de generatione et corruptione*.

11. L'insistenza di Boezio sull'impossibilità del passaggio di una sostanza nell'altra, della loro «confusione», introduce alla sua convinzione che l'unità personale in Cristo sia sì derivata dalle (= *ex*) due nature, l'umana e la divina, ma anche che consista nella loro immutabilità (= *in duabus naturis*).

12. Questa è la parte propositiva di Boezio: consiste in una ripresa e rilettura delle formule di Calcedonia, in cui viene precisata

l'inalterabilità delle due nature, quella divina e quella umana, in Cristo.

13. Il dibattito teopaschita ha qui una sua eco, come si è ricordato per Boezio nella presentazione a questo testo.

14. Celebre collocazione aristotelica della virtù come una mediazione equilibrata tra due eccessi.

15. Il proposito non è poi stato mantenuto: il cap. 8 non è una dimostrazione di come le due nature, divina e umana, si siano potute «fondere» nell'unica sostanza o persona di Cristo, ma ancora una volta un confronto con una dottrina diversa da Calcedonia, e precisamente quella per cui la natura umana, se veramente assunta da Cristo, non ha in sé il peccato di origine e la debolezza del peccato.

Commento al Cantico dei cantici

1. Il *Commento al Cantico dei cantici* di Gregorio Magno è un testo incompleto. Edito per la prima volta da G. Heine nella sua *Bibliotheca anecdotorum* (I, pp. 168-86), a Lipsia nel 1848, è stato riedito solo recentemente da P.P. Verbraken, in CCL, CXLIV (1963), pp. 3-46. Ma il lavoro dello Heine era rimasto praticamente sconosciuto, così che il *Commento* si può dire una riscoperta della critica del ventesimo secolo. L'opera di Gregorio si presenta come un prologo piuttosto lungo e l'esegesi ai primi soli otto versetti del *Cantico*; si è molto discusso anche se il testo fosse incompleto nella sua origine o fosse mutilo per perdita meccanica di fogli verificatasi nel codice archetipo. Si è in genere ormai d'accordo con il Verbraken che vuole il *Commento* originale e mutilo. Gregorio lo scrisse quando era già vescovo di Roma, tra il 594 e il 598. La sua interpretazione è fondamentalmente quella stessa del *Commento* di Aponio (inizio del quinto secolo) per cui i due protagonisti del *Cantico*, lo sposo e la sposa, sono figure di Cristo e della Chiesa, anche se Gregorio accenna (par. 15) che ciò che è detto della Chiesa può essere detto anche di ogni anima; ma la sua fonte principale (anche per i passi che abbiamo scelto) è il *Commento al Cantico* di Origene (non trascurabile anche la presenza di Agostino, ma questo è normale per Gregorio). Il testo latino che riproduciamo è quello dato da R. Bélanger, in SC 314 (1984), pp. 86, 88, 90, 92, che riproduce quello del Verbraken (più sopra ricordato), ma tiene conto di alcune osservazioni e proposte di P. Meyvaert e di J.H. Waszink. La traduzione è nostra.

Accanto alle notizie che si possono trovare nelle prefazioni del Verbraken e del Bélanger (e si ricordi anche PL, LXXIX, coll. 471-92) si possono consultare, in particolare, F. Ohly, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis zum 1200*, Wiesbaden 1958, e R. Herde, *Das Hohelied in*

der lateinischen Literatur des Mittelalters bis zum 12. Jahrhundert, «Studi medievali» 3ª ser., 8 (1967), pp. 957-1073, ma nei due studi, pur importanti per la storia dell'esegesi al *Cantico dei cantici*, poca attenzione è data a Gregorio Magno. Per la datazione si vedano P. Meyvaert, *The date of Gregory the Great's Commentaries on the Canticle of Canticles and on I Kings*, «Sacris erudiri» 23 (1978-9), pp. 191-216, e A. de Vogüé, *Les vues de Grégoire le Grand sur la vie religieuse dans son commentaire des Rois*, «Studia monastica» 20 (1978), pp. 17-63. Il rapporto tra Gregorio e Origene a proposito del *Cantico* è particolarmente stabilito da P. Meyvaert, *A new edition of Gregory the Great's Commentaries on the Canticle and I Kings*, «Journal of Theological Studies» 19 (1968), pp. 215-25. La sola monografia sull'opera di Gregorio resta quella di V. Recchia, *L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei Cantici*, Torino 1967.

2. Questo passo dal cap. 10 è alla fine del prologo (capp. 1-11). Il Bélanger (ed. cit., p. 87) vi trova una precisa corrispondenza con l'inizio del *Commento* di Origene.

3. Così inizia il testo del *Cantico*.

4. Il commento di Gregorio ricorda *Ep. Hebr.* 1, 1-2; Bélanger (ed. cit., pp. 45-6) vede la fonte per questo passo in Origene.

5. Già da questo passo è evidente che la lettura di Gregorio è di carattere mistico, tende cioè a vedere nel rapporto tra lo sposo e la sposa la figura del rapporto tra Cristo e la Chiesa, tra divinità e umanità, tra Cristo e l'anima umana. Per questo egli non rifiuta il linguaggio amoroso del *Cantico*, ma lo sfrutta per esprimere il fatto mistico, la trasformazione di Dio nell'uomo (l'incarnazione) e dell'uomo in Dio mediante lo Spirito santo, come si vedrà poi. Il desiderare, il cercare Dio, il parlare di lui avvia il dinamismo che porta all'unione di Dio e uomo.

6. È l'episodio, narrato da *Ev. Luc.* 24, 13-35, dei due discepoli (di uno si conosce appunto il nome) in cammino tra Gerusalemme ed Emmaus, pare il giorno stesso della resurrezione di Cristo.

7. La citazione è una sovrapposizione di *Cant.* 1, 1 e 4, 10; *meliora sunt ubera tua vino* è in *Cant.* 1, 1; in 4, 10 si legge: *pulchriora ubera tua vino et odor unguentorum tuorum super omnia aromata*. Il Verbraken e il Bélanger stranamente indicano *Cant.* 1, 2. Il passo è ispirato, ancora una volta, da Origene: cfr. Bélanger, p. 46 (ved. nota 1).

8. Ved. nota 7.

9. Ved. nota 7.

10. Una distinzione analoga tra doni e Spirito santo è nel passo dei *Moralia in Iob* II 92, che abbiamo scelto.

11. Gregorio pare qui riprendere lo stesso termine di *flagrantia* dal *Cant.* 1, 2 *flagrantia unguentis optimi*.

12. Altro accenno alla processione dello Spirito santo non solo dal Padre ma anche dal Figlio.

13. Qui come in altre opere, Gregorio ha vivo il senso di una crescita di comprensione del mistero dell'incarnazione di Dio durante il tempo.

14. L'eccellenza della vita divina partecipata, cioè della vita mistica, dell'esperienza di Dio sulla dottrina e la normativa giuridica è qui chiaramente affermata. È questo del resto l'insegnamento della *Ep. Rom.* (particolarmente capp. 3 e 4).

Libri morali in commento a Giobbe

1. Questo e gli altri passi sono scelti dai *Moralia in Iob per contemplationem sumpta*. Gregorio scrisse quest'opera quando era apocrisario, cioè ambasciatore, di papa Pelagio II (578-590) a Costantinopoli presso l'imperatore Tiberio II (578-582), e poi presso l'imperatore Maurizio (583-602). Gregorio rimase a Costantinopoli dal 579 al 585 o 586, conducendo a palazzo una vita para-monastica, assieme a un piccolo gruppo di monaci latini che aveva condotto con sé e che provenivano da quel monastero di sant'Andrea che egli stesso aveva fondato a Roma nella sua casa al Monte Celio. A questa comunità monastica egli spiegò il libro di Giobbe: un lungo commento, in ben 35 libri. L'opera ha una lettera dedicatoria a Leandro, vescovo di Siviglia (fratello del più noto Isidoro), dove sono chiarite le circostanze e le finalità del suo lavoro (PL, LXXV, coll. 509D-516B): il commento inizialmente solo orale si trasformò presto in un testo scritto, che solo più tardi venne rivisto e ritoccato, quando Gregorio era già tornato a Roma ed eletto papa (nel 590), e fu forse ultimato non prima del 596. Come dice il titolo (Gregorio chiama altrove questa opera *Libri morales*), i *Moralia* sono un commento biblico sui generis, nel senso che si commenta sì il libro di Giobbe, e la serie dei versetti biblici serve di struttura all'insieme, ma su ogni versetto Gregorio sviluppa una sua dottrina spirituale, dove i «sensi» biblici prevalenti sono quello allegorico (che tende a stabilire la verità della dottrina contenuta nella Bibbia) ma soprattutto quello morale. Mediante l'esempio di Giobbe egli cerca di fissare di volta in volta, pur senza seguire un disegno organico e sistematico, una norma di comportamento. Si tratta di una norma che egli non intende moralisticamente, come un'imposizione in base a un canone giuridico, ma come una dottrina dello spirito, che richiede un atteggiamento intimo accompagnato da pratiche ascetiche. Per questo la scelta di Giobbe era felice: era un uomo, pagano e non ebreo, che da ricco si venne a trovare, senza alcuna colpa, nella più grande povertà, e dovette così affrontare il problema stesso del significato della vita e della morte; era paziente nella totale desolazione e nel totale abbandono, fino a che Dio venne a ridargli una gioia più profonda e a trasformarlo in un nuovo essere.

Diamo il testo latino sull'edizione dei Maurini, I, Parisiis 1705 (poi in PL, LXXV, coll. 509-1162, e LXXVI, coll. 9-782) così come è stato ripreso e ripresentato, per il libro II, da R. Gillet, in SC, 32bis (1975) e per i libri XII-XIV da A. Bocognano, in SC, 212 (1974). La traduzione è nostra. Una parziale traduzione italiana è stata curata da B. Borghini, Roma 1965. Per un primo orientamento sui *Moralia* di Gregorio si può vedere, tra altre cose, negli ultimissimi decenni: P. Catry, *Epreuves du juste et mystère de Dieu. Le commentaire littéral du Livre de Job par Saint Grégoire le Grand*, «Revue des études augustiniennes» 18 (1972), pp. 124-44, ora raccolto in: *Parole de Dieu, amour et Esprit-Saint chez Saint Grégoire le Grand*, (Vie monastique, 17), Bellefontaine 1984, pp. 38-58; P. Aubin, *Interiorité et extériorité dans le Moralia in Job de saint Grégoire le Grand*, «Recherches de science religieuse» 62 (1974), pp. 117-66; M. Doucet, *Christus et Ecclesia una est persona. Note sur un principe d'exégèse spirituelle chez saint Grégoire le Grand*, «Collectanea Cisterciensia» 46 (1984), pp. 37-58.

2. Gregorio fa qui cenno alla questione della «processione» dello Spirito santo, che per la tradizione teologica greca procede solo dal Padre, per quella latina dal Padre e dal Figlio (= *Filioque*).

3. Il tema del «predicatore» è costante in Gregorio. Egli intende necessaria l'opera di evangelizzazione accanto ed insieme a quella di santificazione, che ha il suo punto di riferimento nel monachesimo. Come si vedrà, il predicatore diventerà, nelle *Omelie su Ezechiele*, la figura che prende il posto e il ruolo, nella Chiesa, del profeta veterotestamentario.

4. Qui e più sotto, il tema del capo = Cristo e del corpo = Chiesa o insieme dei cristiani, fa riferimento alla dottrina di Paolo, espressa in particolare in *Ep. Eph.* 1, 22 e 5, 23 e in *Ep. Col.* 1, 18 *et ipse est caput corporis ecclesiae*.

5. Il tema dei doni dello Spirito è trattato nei *Moralia* I 44-7 e II 85-92 (qui si ha la conclusione), ed è volto a stabilire come la mediazione di Cristo tra il Padre e l'uomo peccatore si manifesti e realizzi mediante i doni dello Spirito, che anche dal Figlio procede. La distinzione tra doni necessari e non necessari (= carismi) sta in questo: che i doni sono rivolti al bene di ogni cristiano, dicono l'unione dello spirito umano allo Spirito divino, e in questo senso sono necessari alla vita eterna; i carismi (cfr. *Ev. Marc.* 16, 17-18) sono dati non per la santità di chi li riceve ma per la santità degli altri, sono tipici degli evangelizzatori, ma non necessari alla loro santificazione.

6. *Iob* 1, 21 (ma secondo una lezione presente nell'edizione curata da Alcuino e rimasta sino a quella Sisto-Clementina della fine del secolo sedicesimo, ma non più presente nell'edizione critica della Vulgata di R. Weber del 1969).

7. È questo il passo che Gregorio sta commentando. Il tema della

umanità reale del Dio incarnato è tema caro a Gregorio; anche nei *Moralia* – come vedremo – diventerà tema capitale della sua spiritualità.

8. La parte centrale del libro (capp. 3-31) è occupata da tre dispute tra Giobbe e i suoi vecchi amici, che sostengono in modo via via più diretto e violento che le disgrazie di Giobbe derivano dai suoi peccati – secondo una dottrina centrale nel Vecchio Testamento, per cui Dio premia con la prosperità terrena chi è buono, e dunque povertà e indigenza e malattia sono segno di peccato. Qui, nella seconda disputa, Giobbe può solo invocare Dio a testimone della sua vita.

9. Questo lungo passo dei *Moralia* (XIV 69-78, con qualche omissione) si riferisce a *Iob* 19, 25-7; è ancora un luogo biblico che fa parte della seconda disputa tra Giobbe e gli amici; qui Giobbe risponde a Baldad, e manifesta la sua speranza nella propria resurrezione e nella possibilità per sé medesimo, risorto, di vedere con i suoi occhi Dio, la realtà stessa divina. Dal punto di vista filologico, il passo è assai incerto, e per molti interpreti di oggi sarebbe impossibile una soluzione del tutto positiva dei dubbi. L'interpretazione di Gerolamo (nella Vulgata), che Gregorio segue, forza il testo ebraico nel senso di intenderlo come un esplicito annuncio della resurrezione dei corpi. Questa è anche l'esegesi di Gregorio, che su questi versetti costruisce un breve capitolo sulla resurrezione dell'uomo come evidente corollario della resurrezione di Gesù Cristo, e dunque come la vera opera del Dio incarnato. Qui la sua cristologia diventa antropologia mistica.

10. Cfr. a questo proposito il *Vangelo di Nicodemo*, in questo stesso volume, dove la resurrezione di altri «santi» al momento della resurrezione di Cristo è chiaramente affermata.

11. Paolo parla di un «corpo di gloria» (*Ep. Phil.* 3, 21), di un «corpo spirituale» che porta «l'immagine dell'uomo celeste» (*1 Ep. Cor.* 15, 44.49).

12. Eutichio, patriarca di Costantinopoli dal 553 al 582, quando a circa settant'anni morì (come ricorda poi qui Gregorio); sotto l'imperatore Giustiniano (527-565) era intervenuto nella questione dei Tre Capitoli ed aveva presieduto a Costantinopoli il quinto concilio ecumenico; entrato in disaccordo con l'imperatore, fu esiliato verso il 565 e poi richiamato nel 577 dall'imperatore Giustino II (565-578).

13. *Devicto mortis aculeo*: è la citazione di un passo del celebre inno cristiano, *Te Deum laudamus*, talvolta attribuito a Niceta vescovo di Remesiana, amico di Paolino di Nola, e vissuto nel quinto secolo. Tuttavia circa la paternità del *Te Deum* non si ha ancora nessuna certezza. Questa citazione di Gregorio può confermare, se ce ne fosse bisogno, che l'inno era a lui anteriore.

14. Quest'episodio mostra come nella tradizione immediatamen-

te post-costantiniana, specie nell'Oriente cristiano, il supremo punto di riferimento ecclesiastico è il potere dell'imperatore.

Omelie a commento del profeta Ezechiele

1. Le omelie di Gregorio sul profeta Ezechiele sono in tutto ventidue, divise in due libri. Esse comprendono il commento ai primi quattro capitoli del profeta (lib. I), e al capitolo 40 (lib. II). Pronunciate tra il 593 e il 594 nella basilica lateranense durante l'assedio del re longobardo Agilulfo a Roma, esse furono pubblicate solo nel 601 dallo stesso Gregorio, che corresse gli appunti presi dagli amanuensi durante la sua predicazione. Il testo qui pubblicato è a cura di M. Adriaen, in CCL, CXLII (1971); mentre per la traduzione si fa riferimento a E. Gandolfo, *Omelie su Ezechiele*, (Collana di testi patristici, 17), Roma 1979, su cui tuttavia abbiamo creduto di dover spesso intervenire con correzioni. Per un primo orientamento si cfr. V. Recchia, *Le Omelie di Gregorio Magno su Ezechiele (1-5)*, (Quaderni di «Vetera Christianorum», 8), Bari 1974.

2. Ben diversa era la posizione, rigorosamente aristotelica, di Boezio, per cui non c'è mescolanza di nature, come qui invece il linguaggio legato all'esperienza spirituale di Gregorio potrebbe far pensare.

3. Dal passo di Ezechiele è venuta una tradizione iconografica che nei quattro animali raffigura i quattro evangelisti.

4. È il luogo dove la Bibbia ricorda la generale corruzione dell'umanità, e il conseguente castigo divino del diluvio universale.

5. Per il rapporto Cristo-angeli si cfr. anche *Ep. Hebr.* 2, 5-9.

6. Si cfr. sopra, nota 2 e contesto.

7. Gregorio cerca di sistemare la sua interpretazione sui due grandi momenti, prima e dopo Cristo, il tempo di Israele e il tempo dei gentili; quest'ultimo è mosso e guidato dallo Spirito santo.

8. Cfr. san Gerolamo, *Interpretatio Hebraicorum nominum*, (ed. P. de Lagarde, in CCL, LXXII (1959), p. 136 e passim).

9. Cfr. san Gerolamo, *Interpretatio Hebraicorum nominum*, ed. cit., pp. 121-2.

10. Cfr. anche *Ep. Eph.* 1, 22 e *Ep. Hebr.* 2, 8.

11. Si potrà notare, nel passo, una concezione del rapporto tra cristiani nella Chiesa come un rapporto di perfetta solidarietà.

12. La «pazienza» del Signore è anche la virtù tipica del perfetto: cfr. *Apoc.* 2, 2.3.19; 3, 10.

13. Riprende il commento a *Ezech.* 40, 2.

14. Qui come altrove, Gregorio usa, per il significato dei termini ebraici, l'opera già citata di Gerolamo; cfr. ed. cit., p. 136 e passim (ved. nota 8).

15. La Sinagoga, cioè il popolo ebraico come popolo scelto da Jahvé, è contrapposta, nella tradizione cristiana, alla Chiesa, che è il nuovo popolo eletto.

16. Il passo è significativo per la concezione che Gregorio ha della vita cristiana, e quindi di Cristo come perfettamente imitabile. Tre sono qui le categorie dei «buoni» cristiani, i coniugati, i vergini e i predicatori; questi ultimi paiono il vertice della imitabilità cristica. Questa è del resto la chiave di lettura delle *Homiliae in Hiezechielem*, dove si compie l'equiparazione profeta-predicatore e tendenzialmente quella predicatore-vescovo.

17. Riprende il commento a *Ezech.* 40, 2.

18. È la più antica traduzione in greco del Vecchio Testamento, databile a circa il terzo secolo prima di Cristo.

19. Pare di cogliere, in più di una delle affermazioni dei capp. 8 e 9, qualche eco autobiografica da parte di Gregorio.

20. *Per interpretem nostrum* è san Gerolamo: cfr. Gerolamo, *in Hiezechielem* 12, 40, in CCL, LXXV (1960), p. 550.

21. Cfr. *Moralia in Iob* 29, 52, in PL, XCVI, col. 506 B.

22. Contemplazione non è parola del Nuovo Testamento, ma nella cultura cristiana, contrapposta al platonismo, ma da esso influenzata, indica il modo dell'incontro uomo-Dio.

23. Altro passo che mostra come nella tradizione neotestamentaria si sia formato un atteggiamento di derivazione platonica.

Quaranta omelie sui Vangeli. Omelia 21

1. Una volta consacrato papa il 3 ottobre 590, Gregorio decise di predicare al popolo nel periodo liturgico dell'avvento, che precede il Natale. La prima omelia si tenne così nella seconda domenica di avvento, a commento di *Ev. Luc.* 21, 25-32 (un testo che riguarda la fine del mondo). Il pontefice romano continuò la predicazione durante tutto l'anno liturgico 590-591 per un totale di quaranta omelie, poi pubblicate nel 593. Il testo latino è preso da PL, LXXVI, coll. 1075-312, che riproduce l'edizione maurina del 1705; per la traduzione italiana ci siamo serviti, con qualche aggiustamento, di quella curata, nei «Classici delle religioni» UTET, da G. Cremascoli, *Omelie sui Vangeli*, Torino 1968, pp. 215-8.

L'omelia 21, da cui traiamo un passo, è in PL, cit., coll. 1172-4. È a commento di *Ev. Marc.* 16, 1-7 (e fu tenuta il giorno di Pasqua del 591, il 15 aprile): vi si narra di Maria Maddalena e di altre donne che si recano al sepolcro di Gesù per imbalsamarne il corpo, trovano il sepolcro vuoto e sono invitate da un giovane ad andare ad annunciare ai discepoli che Gesù è risorto.

2. Il tema della resurrezione di altri uomini insieme con Gesù ha

particolare fortuna, prima e dopo Gregorio, in testi apocrifi; si veda, in questo volume, anche *Il Vangelo di Nicodemo*.

3. L'atteggiamento «pastorale» di Gregorio è qui evidente: l'esegesi biblica implica un senso «morale» molto forte; la vita di Cristo, anche nel fatto supremo della resurrezione, è il modello perseguibile da tutti i cristiani.

4. Nella parte che abbiamo omesso, si ricordava la storia di Sansone (*Iud.* 13-6) come annuncio e figura di Cristo.

5. Accenno a quanto si era letto nel Vangelo del giorno: «Andate e dite ai suoi discepoli e a Pietro che vi precederà in Galilea» (*Ev. Marc.* 16, 7; e cfr. *Ev. Matth.* 28, 7).

Omelia 25

1. L'omelia fu detta da Gregorio il giovedì dopo Pasqua, 19 aprile 591, nella Basilica di San Giovanni, a commento di *Ev. Io.* 20, 11-8, dove si narra di Maria Maddalena al sepolcro di Gesù, del suo pianto per non averlo trovato e dell'apparizione a lei del Signore. Il testo è preso, come il precedente, da PL, LXXVI, coll. 1189-91 e 1193-4; per la traduzione italiana, sia pure con alcuni nostri interventi, ci siamo giovati di quella, già ricordata (ved. p. 608 nota 1), di G. Cremascoli, pp. 242-6 e 248-50 (sono stati omessi i capp. 4-5 e 7-10).

2. In *Lev.* 22, 17-30 si trovano le disposizioni di Mosè per il sacrificio e le condizioni in cui le vittime devono trovarsi: la *cauda* è nella Vulgata al versetto 23.

3. Ma il passo del *Cantico* è diverso; quella di Gregorio ne è una lettura omiletica: *Vulnerasti cor meum, soror mea sponsa, vulnerasti cor meum*.

4. L'uso frequente del *Cantico* è la conferma, qui, di come Gregorio non intenda con le sue omelie fare opera di istruzione solo intellettuale. Facendosi eco della propria stessa esperienza, egli intende suggerire negli ascoltatori un atteggiamento propriamente mistico. Che la mistica cristiana usi il linguaggio dell'amore nuziale e talvolta del rapporto erotico è inevitabile: non c'è altro linguaggio che possa significare il rapporto tra uomo e Dio.

5. Si veda la descrizione dei Cherubini e del propiziatorio, gli uni a guardia dell'altro, che è la copertura dell'arca dell'alleanza tra Israele e Jahvé, in *Ex.* 25, 17-22.

6. Cfr. san Gerolamo, *Interpretatio nominum Hebraicorum*, pp. 74, 80, 103 (ed. cit., ved. p. 607 nota 8).

7. Si riferisce a *Ev. Io.* 20, 17, e al dialogo tra Gesù e la Maddalena (il commento a questo versetto inizia nella parte dell'omelia che abbiamo omesso).

8. Più frequente il parallelo Eva-Maria, analogo a quello Adamo-Cristo; più raro e spiritualmente forte quello Eva-Maddalena.

Inno in onore della santa croce

1. Il primo verso ricorda la circostanza in cui l'inno fu scritto: il dono fatto dall'imperatore Giustino II, nel 568, a Radegonda, di una reliquia della croce su cui Gesù di Nazareth era stato messo a morte. Secondo il Vinay l'inno si regge tutto «sulla prepotenza della prima strofa».

2. La trafittura al petto di Gesù, subito dopo la sua morte, è narrata solo da *Ev. Io.* 19, 34; e cfr. *1 Ep. Io.* 5, 6.

3. È una citazione da *Ps.* 95, 10, ma secondo una lezione singolare presente solo nel testo trasmesso dalla traduzione dei Settanta.

4. È il «legno» o «tronco» della strofa precedente: la croce come il nuovo albero della creazione, in contrapposizione a quello del paradiso terrestre (*Gen.* 2, 9.17); l'albero della nuova creazione che è reso prezioso dal sangue di Cristo (la «porpora regale»). L'uso assoluto di legno (*lignum* per la croce è già in *Act. Ap.* 5, 30; 10, 39; 13, 29; 16, 24 e in *1 Ep. Pet.* 2, 24), o albero per indicare la croce di Cristo, diventerà comune nel Medioevo: così questa croce si è sacralizzata, è diventata il centro del cosmo, che genera la salvezza, in direzione dei quattro punti cardinali, su tutto il creato.

5. La croce è paragonata ad una bilancia sulla quale è il corpo di Gesù, che dà il peso utile per il riscatto degli uomini.

6. All'inno, concluso nelle otto strofe in metro ambrosiano, se ne sono presto aggiunte altre due. La prima, con poche varianti, è la seguente:

O crux, ave, spes unica,	O croce, salve, unica speranza,
hoc passionis tempore	in questo tempo di passione
piis adauge gratiam	dà maggior grazia ai buoni,
reisque dona veniam.	ai malvagi il perdono.

È qui l'eco dell'uso liturgico dell'inno, che si cantava nel «tempo di passione», cioè immediatamente prima di Pasqua.

La seconda è sulla falsariga delle dossologie trinitarie, e ha conosciuto numerose varianti:

Te summa Deus trinitas	O Dio, trinità suprema,
collaudet omnis spiritus!	che ogni spirito ti lodi!
Quos per crucis mysterium	Guida nel tempo gli uomini
salvas, rege per saecula.	che salvi col mistero della croce.

In onore della santa croce

1. Anche questo inno (in settenari trocaici) è stato scritto da Venanzio Fortunato in occasione dell'arrivo, a Poitiers, delle reliquie della croce donate dall'imperatore Giustino a Radegonda.

2. La croce viene qui cantata non tanto e solo come strumento di tortura e di morte, ma come il trofeo della vittoria sul nemico e la morte stessa (già Tertulliano, *adversus Marcionem* 4, 26, parla di *tropaeum crucis*). La croce, come spesso nei primi secoli, è la manifestazione e la certificazione del trionfo di Cristo.

3. Venanzio Fortunato ricorda il notissimo passo biblico del peccato d'Adamo, che aveva mangiato del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, cosa che gli era stata proibita da Jahvé (*Gen.* 3, 6). Torna poi il parallelo: albero del paradiso/albero della croce.

4. Il traditore è il demonio che ingannò Eva e con Eva Adamo (*Gen.* 3, 1-5). L'inganno di Dio – con il quale quello demoniaco è vinto – consiste nell'aver permesso che il figlio fosse sottoposto a morte, liberando così l'umanità dal giogo del peccato e dello stesso demonio.

5. La *plenitudo temporis* è termine paolino (*Ep. Gal.* 4, 4; e cfr. anche *Ep. Eph.* 1, 10) per indicare il tempo della prima venuta del Verbo, incarnatosi in Gesù, e per significare che con la presenza del figlio di Dio nell'uomo il tempo creato da Dio è compiuto, è finito, nel senso che ha in sé già la causa della sua fine. L'evangelista Marco pone questo come il primissimo messaggio di Cristo, all'inizio della sua predicazione: «Il tempo è compiuto, e vicino è il regno di Dio» (1, 15); per questo il tempo di Cristo è considerato come l'ultimo (*novissimis temporibus* di *1 Ep. Pet.* 1, 20).

6. Questi ricordati da Venanzio Fortunato sono i soli particolari, circa la nascita di Gesù, che si trovano nel Nuovo Testamento (cfr. *Ev. Luc.* 2, 7).

7. Le fasi della passione e morte di Cristo sono ripresentate con una serie di termini che rinviano ai Vangeli: il fiele (solo in *Ev. Matth.* 27, 34) fu offerto a Gesù subito prima della crocifissione; l'aceto dentro una spugna su una canna, mentre Cristo sulla croce sta per morire (*Ev. Matth.* 27, 48; *Ev. Marc.* 15, 36; *Ev. Luc.* 23, 36; *Ev. Io.* 19, 29-30); dei chiodi si parla soltanto a proposito dei dubbi sul risorto dell'apostolo Tommaso, in *Ev. Io.* 20, 25; e solo Giovanni parla della trafittura del costato di Cristo, da cui uscì acqua e sangue. Gli *sputa* (e contemporaneamente la *harundo*) si riferiscono ad un episodio precedente, senza rapporto immediato alla croce: la scherno e derisoria incoronazione di Cristo a re da parte dei soldati di Erode (cfr. *Ev. Matth.* 27, 29-30; *Ev. Marc.* 15, 19).

8. Cfr. nota precedente, e la nota 2 all'*Inno in onore della santa croce* (ved. sopra).

9. «Agnello di Dio» è la definizione che Giovanni il Battista dà di Cristo appena lo vede e lo incontra (*Ev. Io.* 1, 29-36); il termine ricorre poi in *1 Ep. Pet.* 1, 19 e spesso nell'*Apocalisse*; la frase del Battista è entrata presto nella liturgia della Messa cristiana.

Il Vangelo dello pseudo-Matteo

1. Si veda anche *Is.* 11, 6, dove si legge che un «bambino» condurrà questo nuovo pacifico gregge: il bambino del profeta viene identificato con il bambino nato da Maria.

2. Per la tradizione ebraica, che si era fatta sempre più rigida con il passare dei secoli, il giorno di sabato, giorno di riposo, anche ad imitazione del riposo di Jahvé (cfr. *Ex.* 20, 11 e 31, 12-7), imponeva di astenersi da molte attività manuali e professionali. L'atteggiamento di Cristo è diverso, e si può riassumere con la frase di *Ev. Marc.* 2, 27: «Il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato».

3. Anna è sommo sacerdote per alcuni anni (6-15 d.Cr.) e poi personaggio molto influente a Gerusalemme.

4. Il tema della legge e della supremazia di Gesù su di essa è particolarmente vivo in san Paolo (soprattutto nella *Epistola ai Romani*).

5. È qui forse un'eco dell'episodio narrato in *Ev. Luc.* 2, 46-7, di Gesù ragazzo che risponde ai dottori del tempio.

6. Si cfr. *Ev. Io.* 8, 57-8 (Abramo padre degli ebrei che parlano con Gesù è anche in *Ev. Io.* 8, 39).

7. Altro ricordo biblico, da *Ev. Matth.* 11, 5 (e *Ev. Luc.* 7, 22). Di tono platoneggiante il cenno al ritorno in una condizione precedente.

8. L'arca dell'alleanza (una cassa di legno rivestita d'oro), costruita dagli ebrei dopo l'uscita dall'Egitto (cfr. *Ex.* 37, 1-9), conteneva le tavole del decalogo, una misura di manna e la verga di Aronne.

9. Si mettono sulla bocca di Giuseppe le stesse parole che in *Ev. Matth.* (26, 38) Gesù dice nella notte prima di morire.

10. Anche san Paolo, approdato a Malta, fu morso da una vipera; per l'episodio si cfr. *Act. Ap.* 28, 3.

Il Vangelo di Nicodemo

1. Anna, Caifa, Gamaliele e Giairo sono personaggi ricordati in vario modo nel Nuovo Testamento come influenti personalità ebraiche; Alessandro potrebbe essere il personaggio che con Anna e Caifa figura in *Act. Ap.* 4, 6 come facente anch'egli parte dell'oligarchia religiosa di Israele al tempo di Gesù; Giuda, Levi, Neftali, figli di Giacobbe, hanno dato luogo a tre delle dodici tribù di Israele; Da-

ban è ricordato al tempo di Mosè, durante il passaggio per il deserto del Sinai.

2. Cfr. per i titoli di figlio di Dio: *Ev. Matth.* 26, 63; *Ev. Marc.* 14, 61; *Ev. Luc.* 22, 70 (e qui l'accusa degli ebrei, a 19, 7); per quello di re: *Ev. Matth.* 27, 11; *Ev. Marc.* 15, 2; *Ev. Luc.* 23, 3; *Ev. Io.* 18, 33.

3. Per il riposo del sabato si veda la nota 2, p. 612.

4. Il racconto segue solo nelle sue linee generali quello dei Vangeli (cfr. *Ev. Matth.* 27, 11-26; *Ev. Marc.* 15, 1-15; *Ev. Luc.* 23, 1-7, 13-25; *Ev. Io.* 18, 29 – 19, 16).

5. Beelzebub, divinità filistea (cfr. *2 Reg.* 1, 2-3), nel Nuovo Testamento è sinonimo di capo dei demoni; e che con il suo potere Gesù scacci i demoni è un'accusa dei Farisei (*Ev. Matth.* 12, 24), degli Scribi (*Ev. Marc.* 3, 22) o della folla (*Ev. Luc.* 11, 15).

6. Asclepiade: il riferimento è al dio Asclepio (latinamente Esculapio), dio greco della medicina, al quale si attribuivano anche arti magiche.

7. Riprende qui il racconto secondo il testo evangelico: cfr. *Ev. Matth.* 27, 19.

8. L'episodio è solo in Matteo, come quello subito dopo ricordato della fuga in Egitto.

9. Il giuramento non era proibito dalle leggi ebraiche, ne era solamente condannato l'uso per motivi futili (*Sir.* 23, 9-11); chi lo proibisce è Gesù (*Ev. Matth.* 5, 33-7).

10. Tutto il paragrafo, fino a questo punto, segue quasi sempre alla lettera *Ev. Io.* 18, 29-31 (il versetto 29 è letto insieme a 18, 38).

11. Anche questo paragrafo segue alla lettera *Ev. Io.* 18, 33-8.

12. Così la falsa testimonianza raccontata da *Ev. Marc.* 14, 58 (e cfr. 15, 29) e *Ev. Matth.* 26, 61 (e cfr. 27, 40); si veda anche *Ev. Io.* 2, 19.

13. La prima parte della frase si rifà non alla «legge» ebraica (che parla di 40 frustate; cfr. *Deut.* 25, 3), ma deriva alla lettera da *2 Ep. Cor.* 11, 24; la seconda parte è da *Lev.* 24, 16.

14. Chiara eco di *Act. Ap.* 5, 38-9, che riporta analogo consiglio di Gamaliele circa la persecuzione dei discepoli di Cristo.

15. Il testo ricorda le vicende che portarono il popolo ebraico, guidato da Mosè, fuori dall'Egitto: cfr. *Ex.* 7, 11 sgg. Ma i nomi dei due maghi ricorrono solo nel Nuovo Testamento, e precisamente in *2 Ep. Ti.* 3, 8.

16. Nicodemo è noto, nella Bibbia, dal Vangelo di Giovanni, dove interroga il Cristo sulla sua divinità e sulla rigenerazione di cui si fa portatore (*Ev. Io.* 3, 1-15); dove lo difende accusato per la sua predicazione alla festa delle capanne (*Ev. Io.* 7, 50-2), e infine nell'episodio della sepoltura, quando con Giuseppe d'Arimatea ne porta il cadavere al sepolcro. Qui l'autore sembra trasferire la scena di *Ev. Io.* 7, 50-2 al momento della passione.

17. Si cfr. *Ev. Io.* 9, 1-7 e *Ev. Matth.* 8, 2-4 (ed anche *Ev. Marc.* 1, 40-2 e *Ev. Luc.* 5, 12-4); per la guarigione del gobbo non trovo riscontri nel Nuovo Testamento.

18. Pare sia questo il luogo in cui il ricordo di Veronica ricorre per la prima volta; questo sarebbe il nome dell'emorroissa guarita, che solo secoli più tardi identificarono anche con la donna che ebbe miracolosamente impresso su un panno il volto di Gesù.

19. Il rinvio più diretto è a *Ev. Matth.* 21, 46, ma si cfr. anche *Ev. Io.* 6, 14 e 7, 40.

20. È il racconto di *Ev. Matth.* 27, 15-25, alla lettera in alcuni luoghi (e si veda anche *Ev. Luc.* 23, 17-9).

21. Si veda *Ex.* 13, 17 – 14, 31; 16, 9 – 17, 7; 20, 1-17; 32, 1-14.

22. La narrazione dell'infanzia di Gesù, nel Nuovo Testamento, si trova in questi termini solo in *Ev. Matth.* 2, 1-18.

23. Nel riferire della sepoltura di Gesù, oltre al nome di Giuseppe di Arimatea, fatto dai tre Vangeli sinottici, solo *Ev. Io.* 19, 38-42 aggiunge quello di Nicodemo.

24. È l'annuncio dato direttamente da Gesù ai discepoli ed anche dall'angelo alle donne accorse al suo sepolcro: cfr. *Ev. Matth.* 26, 32; 28, 7.10 (e anche *Ev. Marc.* 14, 28 e 16, 7).

25. L'episodio, nella Bibbia, è ricordato solo in *Ev. Luc.* 2, 25-35.

26. *Ego sum resurrectio et vita*: *Ev. Io.* 11, 25.

27. Il battesimo di Gesù è ricordato nei Vangeli sinottici (cfr. *Ev. Matth.* 3, 13-7; *Ev. Marc.* 1, 9-11; *Ev. Luc.* 3, 21-2) e anche indirettamente in *Ev. Io.* 1, 31-4. Set è il figlio di Adamo che prese il posto di Abele dopo la sua uccisione da parte di Caino (cfr. *Gen.* 4, 25) e figura dunque nella genealogia di Gesù (*Ev. Luc.* 3, 38); Michele è il principe degli angeli, ricordato in Daniele, nella lettera di Giuda e nell'Apocalisse di Giovanni. Ma di Set e di Michele la Bibbia non narra nessuna delle vicende qui descritte.

28. Di una discesa di Gesù agli inferi non è traccia nella Bibbia; essa è invece ricordata nel Simbolo apostolico ed è ora un dogma della Chiesa romana. Dopo la morte in croce Cristo sarebbe sceso, prima della sua resurrezione, nel luogo dove stavano i giusti del Vecchio Testamento e li avrebbe portati nel luogo della salvezza. Di una seconda venuta di Cristo alla fine dei tempi è esplicita dichiarazione in *Ev. Matth.* 24, 27-31; *Ev. Marc.* 13, 24-7; *Ev. Luc.* 21, 25-8.

29. Vengono qui usate, in senso contrario, le parole rivolte da Jahvé a Ciro: *Is.* 45, 2.

30. Il passo riprende e sviluppa *Ps.* 106, 10.

31. È celebre il rapporto di «immagine e somiglianza» che *Gen.* 1, 26 fissa tra Dio creatore e l'uomo creato. La fortuna della definizione e del tema è stata enorme in epoca patristica e anche medievale: cfr. R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle de Saint Anselme à Alain de Lille*, Strasbourg 1967.

32. Del *lignum scientiae boni et mali* si legge in *Gen.* 2, 9: è l'albero del Paradiso terrestre.

33. La «morte di croce» rinvia soprattutto a *Ep. Phil.* 2, 8. Poco sopra «la legge e i profeti» come sintesi del Vecchio Testamento è in *Ev. Matth.* 7, 12 e soprattutto 22, 40 (che segna perciò il tempo fino a Giovanni Battista: cfr. *Ev. Matth.* 11, 13 e *Ev. Luc.* 16, 16).

34. Personaggio biblico, figlio di Caino, visse secondo *Gen.* 5, 23 solo 365 anni e dopo una vita esemplare «Dio lo tolse con sé» (*Gen.* 5, 24); la stessa tradizione ebraica intese il passo come un trasferimento senza morire dalla terra al cielo; anche nel Nuovo Testamento si afferma che Enoch non incontrò la morte (*Ep. Hebr.* 11, 5). Nel libro apocrifo di Enoch, databile a poco prima l'era cristiana, trovò particolare sviluppo il legame del patriarca con gli ultimi tempi: un cenno a queste componenti apocalittiche è anche nel nostro testo.

35. Altro personaggio biblico, ma più recente, post-diluviano (e databile al nono secolo a.Cr.), Elia è associato ad Enoch per la stessa singolarissima sorte che secondo la Bibbia gli è toccata, di non avere conosciuto la morte (*4 Reg.* 2, 11). Elia era insieme ad Eliseo e insieme «andando discorrevano, quando un carro di fuoco con cavalli di fuoco li separò uno dall'altro, ed Elia salì al cielo in un turbine». Elia è ritenuto nella tradizione ebraica il tipo del profeta, e apparirà come tale assieme a Mosè (cioè con la legge) accanto a Cristo nell'episodio della sua trasfigurazione, narrato nei Vangeli sinottici (cfr. *Ev. Matth.* 17, 3; *Ev. Marc.* 9, 3; *Ev. Luc.* 9, 30). Secondo *Ev. Matth.* 11, 14 (e cfr. anche 17, 11), Elia doveva ritornare sulla terra, e Gesù stesso lo identifica con Giovanni Battista (17, 13); del testo questa componente messianica ed apocalittica del ritorno di Elia è dichiarata da *Mal.* 4, 5: «Ecco io invio a voi il profeta Elia, prima che arrivi il giorno del Signore, grande e terribile».

36. Il racconto del «buon ladrone» si rifà a *Ev. Luc.* 23, 32-3.40-3.

Lettera dei vescovi spagnoli ai vescovi franchi

1. È questa la lettera dei vescovi spagnoli al clero franco; l'autore deve esserne stato, per la maggior parte, Elipando stesso, vescovo di Toledo; è datata al 792-3 ed è trasmessa negli Atti del concilio di Francoforte del 794; si dà secondo l'ed. di A. Werminghoff, nei *Monumenta Germaniae Historica, Concilia aevi Karolini*, 1/2, Hannoverae-Lipsiae 1908, pp. 111-9.

2. Con questa espressione l'estensore intende riferirsi ironicamente al nome Beato; letteralmente: «Beato, che conduce una vita all'opposto del suo nome». Beato è scrittore di notevole capacità; tra l'altro ha scritto un commento all'Apocalisse, che ha avuto una celebre decorazione.

3. La seconda accusa è senza fondamento. La negazione della nascita dalla Vergine doveva tuttavia apparire agli adozionisti come conseguenza automatica del rifiuto da parte di Beato del concetto di adozione: negare l'adozione equivaleva per Elipando a negare l'umanità di Cristo e dunque l'incarnazione di Cristo dalla Vergine.

4. Si noti l'assenza di Gregorio Magno. La serie degli spagnoli, dopo Isidoro, presenta i tre vescovi di Toledo, a significare anche la fedeltà alla propria tradizione teologica.

5. L'accettazione da parte adozionista della nascita fisica dalla Vergine esclude che i due termini di *assumptio* e *adoptio* debbano intendersi come sinonimi. Anche qui *in carnis adoptione* non è da intendere come equivalente di assunzione, ma come la condizione dell'uomo assunto.

6. Alla distinzione figlio naturale/figlio adottivo si sovrappone quella, rispettivamente, di figlio unigenito/figlio primogenito. Il titolo di «primogenito» è in *Ep. Rom.* 8, 29, e come fonte della convergenza primogenito e adottivo degli adozionisti si è proposta l'interpretazione di Isidoro di Siviglia al passo paolino. Cristo è primogenito, scrive Isidoro (citato poco più sopra in questa stessa lettera), in ragione della natura umana, nella quale si è degnato di avere dei fratelli, adottandoli per grazia (*per adoptionem gratiae*: Isidoro, *Etymologiae* VII 2, 13). Paolo non parla di adozione, ma la precisazione di Isidoro può essere accolta senza difficoltà nella misura in cui Cristo è il soggetto attivo di tale adozione. Ma per gli adozionisti se gli uomini sono fratelli di Cristo per adozione, essi sono figli adottivi di Dio; ne consegue che Cristo, in quanto fratello degli uomini, è figlio adottivo di Dio.

7. Questa seconda professione di fede è inquadrabile entro lo schema della *Definitio* di Calcedonia. Alla proclamazione di un solo figlio in una sola persona (la formula *in uno eodemque filio* fu uno dei risultati di Calcedonia) corrisponde l'affermazione della compresenza delle due nature piene e perfette di Dio e dell'uomo. La distinzione in tre sostanze, del Verbo, dell'anima e della carne, è tipica della tradizione antiochena (e a Calcedonia fu accolta), e di una cristologia concepita entro lo schema Verbo-uomo (anima e corpo) che fu propria dell'Occidente. I concetti di *homo deificus* e *humanatus Deus*, non estranei a Calcedonia, sono propri anche della tradizione agostiniana.

8. Ved. Agostino, *Trin.* I 13, 28, ed. W.J. Mountain e F. Glorie, p. 69, in CCL, L (1968). Ma il passo contiene echi precisi da *1 Ep. Cor.* 2, 8 e *Ep. Phil.* 2, 7.

9. Ved. Agostino, *Epistolae* 187, 9 (*ad Dardanum*), ed. A. Goldbacher, in CSEL, IV (1911), p. 88, che comprende la citazione di *Ev. Io.* 3, 13.

Lettera di Carlo Magno a Elipando e ai vescovi spagnoli

1. È questa la conclusione dogmatica, in forma di simbolo, del concilio di Francoforte del 794. Il testo latino è quello di A. Werminghoff, già citato (ved. p. 615), pp. 163-4; se ne dà il testo con la sola lacuna di poche righe, che riguardano la definizione di Chiesa. Il simbolo è per altro racchiuso nella lettera inviata da Carlo Magno a Elipando.

2. La parte dedicata, qui e più sotto, al Verbo, non mostra di tenere esplicito conto delle decisioni del concilio di Calcedonia, e l'insieme di questo simbolo richiama piuttosto quello di Efeso.

3. Nonostante il puntuale rifiuto del termine «adozionismo», appena avanzato, qui è un'eco delle posizioni sostenute dagli adozionisti, quasi si volesse da parte dei padri di Francoforte, e di Alcuino, che è il probabile estensore di questo testo, tenere conto, sia pure in misura minima, della teologia avversaria.

Lettera di Alcuino al vescovo Elipando

1. Il testo è preso dal volume quarto delle *Epistolae*, nei *Monumenta Germaniae Historica*, a cura di E. Dümmler, Berolini 1895, pp. 268-74: pubblichiamo un passo della lettera di Alcuino indirizzata ad Elipando di Toledo nel 794, subito dopo Francoforte, quando la questione adozionista, che sembrava chiusa d'autorità, riprese anche perché Elipando e Felice erano al di fuori del regno franco. La datazione della lettera di Alcuino è incerta (per il Dümmler è del 799, ma studi posteriori ne hanno portato indietro negli anni la composizione).

Alcuino si riferisce qui alla lettera da lui scritta a Felice nello stesso anno (794), che è nello stesso volume citato sopra, pp. 60-5.

2. *Ev. Marc.* 16, 19 è il solo vangelo dove ricorre il termine *assumptus*; si trova poi in *Act. Ap.* 1, 11 e *1 Ep. Ti.* 3, 16.

3. La precisazione di Alcuino circa i termini di *adsumptio* e *adoptio* è pertinente, ma è da escludere che gli adozionisti considerassero i due termini come equivalenti. L'accostamento che essi operano tra assunzione e adozione è piuttosto da intendersi in senso causale: poiché la natura umana è stata assunta attraverso la nascita fisica dalla Vergine, ne consegue la condizione adottiva (in senso morale) del figlio dell'uomo.

Libro di Alcuino contro l'eresia di Felice

1. I tre capitoli qui presentati sono presi dal *Liber contra haeresim Felicis*, scritto da Alcuino tra il 799 e l'800, ma pubblicato solo

successivamente. Si tratta, come molte delle opere di Alcuino, di una raccolta di estratti patristici, in larga misura ricavati da un codice degli Atti del concilio di Efeso, individuato da B. Bischoff nel manoscritto di Parigi, Bibl. Nat., lat. 1572 (cfr. B. Bischoff, *Aus Alkuins Erdentagen*, «Mediaevalia et Humanistica» 14 (1962), pp. 31-7, ora in *Mittelalterliche Studien* II, Stuttgart 1967, pp. 12-9). Il testo qui edito è preso da G.B. Blumenshine, *Liber Alcuini contra haeresim Felicis*, Città del Vaticano 1980 (Studi e testi, 285), pp. 73-5 (con due omissioni di modestissime dimensioni).

2. Ved. Agostino, *in Iohannis Evangelium Tractatus* 105, 3, ed. R. Willems, in CCL, XXXVI (1954), p. 604; e Alcuino, *Commentarium in Ioannem*, PL, C, col. 960.

3. Ved. *de fide* 1, 17, ed. O. Faller, p. 48, in CSEL, LXXVIII (1962).

4. Per la trasfigurazione di Gesù, che aveva condotto tre discepoli *in montem excelsum*, ved. *Ev. Matth.* 17, 1.

Lettera del vescovo Elipando ad Alcuino

1. È la lettera di Elipando ad Alcuino, datata all'ottobre 799. Il vescovo di Toledo vi difende la cristologia adozionista e accusa Alcuino di essere il nuovo Ario dell'Occidente. Allega a propria giustificazione teologica molti testi (che abbiamo quasi completamente omesso nella nostra scelta); soprattutto patristici, e tra altri la celebre lettera di papa Leone (440-461) all'imperatore Leone (457-474), che con quella a Flaviano è tra le lettere più dogmaticamente impegnative del papa (cfr. PL, LIV, coll. 1161-71: Elipando trascrive della lettera solo i capp. 4-10, e non completamente). Diamo il testo latino dall'edizione di E. Dümmler, nel volume quarto delle *Epistolae*, nei *Monumenta Germaniae Historica*, Berolini 1895, pp. 300-7 (l'editore, cfr. p. 305, omette tuttavia di pubblicare il testo della lettera di Leone).

2. Per Beato, e per la qualifica di «antifrasio» si veda la nota 2, p. 615.

3. Errore di Elipando o dell'unico manoscritto che ci ha tramandata la lettera (il Paris. lat. 2388). È invece Gerolamo: cfr. *Epistolae* 69, 8, in *S. Eusebii Hieronymi Epistulae* I, ed. I. Hilberg, in CSEL, LIV (1910), p. 695.

4. Questa è la proposizione centrale nella teologia cristologica di Elipando: nel momento in cui si sottolinea la divinità di Cristo nell'unicità della persona, si mette in secondo piano la sua umanità.

5. La piena umanità di Cristo comporta il rapporto di adozione con Dio, come suo figlio spirituale, il primogenito tra tutti gli altri figli adottivi.

6. La citazione non è dal *Genesi*, ma dagli *Atti degli Apostoli*.

7. Incomincia qui una prima serie di testimonianze: dopo quella di Ambrogio e di Gerolamo, viene quella di Agostino che trascriviamo, assieme a quella di Leone papa; segue quella di Isidoro di Siviglia.

8. L'editore dei *Monumenta Germaniae Historica* rinvia al trattato 29, 8 (*in Iohannem*) di Agostino; tuttavia i due testi, come egli già avverte, non presentano alcuna concordanza letterale: cfr. *in Iohannis Evangelium Tractatus* 124, in CCL, XXXVI (1954), p. 288.

9. Le stesse riserve che alla nota precedente vanno fatte ora per la celebre lettera di papa Leone a Flaviano vescovo di Costantinopoli: PL, LIV, coll. 755-81 (in particolare coll. 767-9).

10. Si fa allusione ai Padri presenti nei numerosi concili tenuti a Toledo, sede primaziale di Spagna.

11. È la parte orientale del regno franco (*Francia orientalis*), che al tempo di Carlo Magno comprendeva soprattutto i territori oltre il Reno.

Sulla natura

1. I passi qui presentati sono scelti dal dialogo *de divisione naturae* (*Periphyseon*), scritto da Giovanni Scoto fra l'864 e l'866. Tema centrale dell'opera sono l'ordine e la struttura gerarchica dell'universo, la cui comprensione coincide per l'Eriugena, che accoglie la tradizione metafisica neoplatonica di Dionigi pseudo-Areopagita, con la generazione dal Verbo delle idee, dei generi, delle specie fino alle forme più imperfette dell'essere. Ma se l'universo si manifesta come processione in discesa dalla perfezione originaria fino alle sostanze individuali, essa prevede anche un movimento di ritorno verso l'unità. Il Verbo è il principio della redenzione: l'incarnazione, la morte e la resurrezione di Cristo hanno reso possibile un ritorno della natura umana, corrotta dal peccato, verso la sua similitudine con Dio. Il ritorno avviene attraverso una serie di tappe, che coincidono con i momenti dell'opera di creazione, ripercorse in senso inverso: è così che attraverso la redenzione dell'uomo tutta la realtà fisica tende verso la sua riabilitazione.

Il testo latino è dato secondo l'edizione di H.J. Floss, in PL, CXXII, coll. 642-3, 744-5, 747-8, 910-3, 920-2, 989, 989-90, 992-4.

2. Ved. *Iohannis Scoti Versio operum S. Dionysii Areopagitae, Sancti Dionysii Areopagitae de divinis nominibus* 13, in PL, CXXII, col. 1169 B-C.

3. Ved. *Iohannis Scoti Versio...*, *Sancti Dionysii Areopagitae de caelesti hierarchia* 7, in PL, CXXII, col. 1050 B (ved. nota 2).

4. Giovanni Scoto non discute qui la questione della processione dello Spirito, per i latini mossa dal Padre e dal Figlio, e per i greci solamente dal Padre. La questione del *Filioque* tornerà ad essere dibat-

tuta in questi stessi anni, con gravi lacerazioni tra la Chiesa romana e quelle orientali.

5. In questo luogo si può constatare come il platonismo eriugeniano venga vinto dall'esigenza neotestamentaria.

6. La piena divinizzazione dell'uomo – secondo l'insegnamento di Massimo il Confessore – viene qui riaffermata.

7. Il termine («apparizione di Dio») è usato nella teologia antica per indicare i vari modi di manifestarsi di Dio. Nell'Eriugena – che tiene conto dell'insegnamento platonizzante dello pseudo-Dionigi – teofania indica anche la vita divina nella trinità, il manifestarsi di Dio a sé stesso, oltre che nel mondo umano e sensibile.

8. Chiara allusione, qui e più sotto, alle decisioni del concilio di Calcedonia.

9. Il discepolo ha posto qui il problema dell'inferno, cioè di una pena eterna per il cattivo, che ha sempre costituito una difficoltà nel concepire la salvezza universale di un Dio misericordioso.

10. Ved. Ilario di Poitiers, *de trinitate* 3, 16, ed. P. Smulders, in CCL, LXII (1979), pp. 87-8.

11. Ved. Agostino, *Civ.* 20, 14, ed. B. Dombart – A. Kalb, in CCL, XLVIII (1955), p. 724.

12. È un passo del simbolo niceno-costantinopolitano.

Omelia sul prologo di Giovanni

1. L'omelia al prologo del Vangelo di Giovanni (1, 1-14) affronta qui, in questi capitoli finali, seguendo il testo giovanneo, il tema dell'«umanizzazione» di Dio e della divinizzazione dell'uomo.

Il nostro testo è preso dall'edizione di E. Jeauneau, in SC, CLI (1969), pp. 296-316. Si veda ora l'edizione curata da M. Cristiani, Milano 1987, nella collana della Fondazione Valla, pp. 56-68.

2. L'uomo non ha conosciuto Dio, si legge nel testo immediatamente precedente, né per via di natura riconoscendolo nell'opera della creazione, né per via soprannaturale, dando credito alla sacra Scrittura. Ora si afferma che l'uomo non riconosce il Verbo né prima né dopo la sua incarnazione. Giovanni Scoto tende a distinguere tra *incarnatio* e *inhumanatio*, cioè tra incarnarsi, assumere la carne, e inumanarsi, assumere l'umanità, la natura umana. Di fatto i termini non sono usati con perfetto rigore e traducendo non ne teniamo sempre conto.

3. L'umanità non è punita nella generalità della natura; ma il singolo uomo è punito a causa della distorsione della sua volontà da Dio.

4. In altra forma la giustapposizione-contraddizione tra ebrei e gentili è in *1 Ep. Cor.* 1, 22. La distinzione *invidia-ignorantia* per

ebrei e gentili è abituale in Giovanni: cfr. l'edizione dello Jeauneau, p. 300 nota 1 (citata a nota 1).

5. È qui evidente il cenno al problema della predestinazione di Dio circa la salvezza dell'uomo, tema teologico che aveva interessato gli intellettuali carolingi. La libertà dell'uomo, contro Godescalco di Orbais, era stata difesa da Giovanni nel suo trattato *de divina praedestinatione*, ed. G. Madec, in CCL, Continuatio Mediaevalis, L (1975).

6. Giovanni si rifà alla concezione trinitaria della tradizione teologica greca, e in particolare di Massimo il Confessore, del quale aveva tradotto in latino gli *Ambigua* e le *Quaestiones ad Thalassium*.

7. Sul significato dei sessi nell'Eriugena si può vedere E. Jeauneau, «La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Erigène», in *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, a cura di W. Beierwaltes, Heidelberg 1980, pp. 33-54. Nella eredità di Gregorio di Nissa è qui evidente un'influenza generalmente platonica: il sesso, e la riproduzione mediante il sesso, come una delle realtà conseguenti al peccato originale, cioè una delle degradazioni dalla purezza spirituale alla compromissione animale.

8. È una norma dialettica che l'Eriugena deriva dal *de nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella (cfr. ed. A. Dick, Lipsiae 1925, p. 236).

9. Giovanni Scoto tocca qui il centro del significato trasmesso dal Nuovo Testamento, il cuore della tradizione cristiana autentica: Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventi Dio. Il tema della teiosi, della divinizzazione dell'uomo, è particolarmente vivo nella tradizione teologica greca, e l'Eriugena ha certamente presente, anche qui, Massimo il Confessore. Nella tradizione latina il tema, pur vivo, ha un'attenuazione non solo linguistica: si parla di santificazione più che di divinizzazione (spesso all'interno della dottrina sulla grazia di Agostino).

10. È questo il titolo che la tradizione greca dà all'apostolo Giovanni.

11. È un cenno all'episodio della trasfigurazione di Cristo (qui definita da Giovanni Scoto «trasformazione»): cfr. *Ev. Matth.* 17, 1-9; *Ev. Marc.* 9, 1-9; *Ev. Luc.* 9, 28-36.

12. Cfr. *Ep. Col.* 1, 15. Ma il passo ha altri ricordi da Paolo; il Cristo come capo e la Chiesa come suo corpo è in *Ep. Eph.* 4, 15 e 5, 23 ed anche in *Ep. Col.* 1, 18; e la rinnovazione di ogni cosa nel Cristo è in *Ep. Eph.* 1, 10.

13. La divinizzazione dell'uomo è possibile: e il suo modello archetipico è il Cristo, il Dio umanizzato. In altri luoghi dell'opera eriugeniana si sottolinea come archetipo sia propriamente Gesù risorto dai morti: la pienezza dell'uomo, oltre la morte, nella persona del Verbo. E questo sia in senso storico (la resurrèzione di Cristo, la divi-

nizzazione della persona dell'uomo) sia in senso escatologico (la resurrezione di tutti, la divinizzazione del cosmo). Per questo tema cfr. anche T. Gregory, *L'eschatologie de Jean Scot*, «Studi medievali» 16 (1975), pp. 497-535 (poi in *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, a c. di R. Roques, Paris 1977, pp. 377-92).

14. Cioè, nel linguaggio dell'Eriugena, di una stessa persona.

15. L'immagine del candelabro è ripresa da *Zach.* 4, 2, ma secondo l'interpretazione di Massimo il Confessore; cfr. l'ed. di E. Jeauneau, p. 314 nota 1, citata a nota 1.

16. La legge mosaica, e in genere la concezione e l'immagine di Dio contenuta nel Vecchio Testamento, è solo un «simbolo» del Nuovo Testamento, cioè di Cristo, una sua prefigurazione, l'annuncio di una realtà il cui compimento, con tutto il nuovo che ciò comporta, è solo nel Verbo incarnato in Gesù. In questo senso, poco più sotto, si parla di «ombre della legge» (cfr. *Ep. Hebr.* 10, 1).

17. È sempre il tema del Cristo come compimento del Vecchio Testamento, visto qui nelle sue due fondamentali articolazioni, legge e profeti.

Sermone 48. Esaltazione della santa croce

1. Il sermone 48, *de exaltatione sanctae crucis*, è preso dall'edizione di G. Lucchesi, in CCL, Continuatio Mediaevalis, LVII (1983), pp. 292, 298-305. Nel suo apparato sono segnalati alcuni imprestiti liturgici.

2. Nel celeberrimo inno di Venanzio Fortunato, che qui certamente Pier Damiani ricorda, la croce è detta «vessillo del re»: è la concezione regale di Cristo che anche nel secolo undicesimo, come nel sesto, è viva (cfr. qui pp. 263, 267).

3. Si noti l'identificazione Cristo-croce, che è divenuta, in quest'opera di Pier Damiani, costitutiva non solo di una devozione ma della stessa tematica teologica.

4. È questo prevalentemente il contenuto dei capp. 2-7 del sermone, che abbiamo omessi: la croce (non la resurrezione) come chiave di lettura biblica.

5. Nella scena, due cherubini d'oro erano posti ai due capi del propiziatorio, cioè del coperchio sull'arca dell'alleanza; essi erano rivolti l'un verso l'altro, con le loro ali aperte sul propiziatorio.

6. L'applicazione della scena dell'*Esodo* al Nuovo Testamento è già in *Ep. Hebr.* 9, 5 (per i due Testamenti cfr. *Ep. Hebr.* 9, 11-22).

7. La croce è vista come centro dinamico della storia del cosmo ed anche come la forza traente in senso tropologico.

8. Pier Damiani fa qui cenno alla concezione monastica della perfezione cristiana, che consiste in una scuola in cui si entra come

alunni, e da principianti si passa a progredienti, per giungere infine tra coloro che conoscono la perfezione del compimento.

9. Fra più di un'eco biblica, si segnala qui almeno *Ev. Matth.* 23, 12 e *Ev. Luc.* 14, 11; 18, 14. Poco più sotto si accenna alla discesa agli Inferi, per cui ved. qui pp. 305-6.

10. Pier Damiani fa riferimento ad una delle varie teologie della storia, che ripartivano il tempo storico o in tre periodi (*ante legem*, *post legem*, *sub gratia*, cioè prima e dopo Mosè, dopo Cristo), oppure in sei (o sette) periodi, calcolati sui giorni della creazione assunti tipologicamente, ed anche secondo le sei età dell'uomo, da Adamo a Noè (= infanzia), da Noè ad Abramo (= fanciullezza), da Abramo a Davide (= adolescenza), da Davide all'esilio babilonese degli ebrei (= gioventù), da Babilonia al Cristo (= maturità), da Cristo alla fine della storia (= vecchiaia).

11. L'acqua che sgorga è segno di fertilità, oltre che di purificazione. Questo particolare della passione di Cristo è ricordato solo da *Ev. Io.* 19, 34; e gli esegeti sono sorpresi nel commentare che acqua e sangue siano potuti sgorgare da un cadavere (si cfr. tra altri R.E. Brown, in *Giovanni. Commento al vangelo spirituale*, a c. di C. Martini, II, Assisi 1979, pp. 1179-86). La nascita della Chiesa dal costato che versa acqua e sangue («acqua e sangue» è anche in *1 Ep. Io.* 5, 6) è stata messa in parallelo con la nascita di Eva dal costato di Adamo (*Gen.* 2, 21): la Chiesa è la nuova Eva, come Cristo è il nuovo Adamo. Così è stato visto da molti Padri della Chiesa e poi stabilito con un decreto del concilio di Vienne, cfr. C. Leonardi, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973^2, p. 360.

12. Per quanto segue, il Lucchesi nel suo apparato indica come fonte alcuni luoghi di Tertulliano e Agostino. Alla base dell'interpretazione patristica, per cui il numero quarantasei ha riferimento alla natura umana di Cristo, è il fatto che le lettere greche del nome di Abramo danno il valore di quarantasei; qualcuno ne ha dedotto che l'età di Cristo non fosse quella approssimativa di trentatre, indicata solo da *Ev. Luc.* 3, 23, ma quella di quarantasei.

13. Pier Damiani segue qui la tradizione esegetica che usava la simbologia numerica, come era stata, in particolare, sistemata in vari *Libri numerorum*.

14. Viene qui ribadita la convinzione che la croce è il luogo necessario della salvezza per l'umanità, e dunque il momento ineludibile ed esclusivo dell'atteggiamento cristiano.

15. Per il periodo passato da Cristo nel deserto si cfr. *Ev. Matth.* 4, 2; *Ev. Marc.* 1, 13; *Ev. Luc.* 4, 2 (ma si veda anche *Ex.* 24, 18; 34, 28). Per i quaranta giorni tra resurrezione e ascensione di Cristo al cielo cfr. *Act. Ap.* 1, 3.

16. Pier Damiani si riallaccia qui all'inizio del sermone.

17. *Agnus incontaminatus et inmaculatus* è solo in *1 Ep. Pet.* 1, 19.

18. *Salvator mundi* è in *Ev. Io.* 4, 42 e in *1 Ep. Io.* 4, 14; ma cfr. più sotto nota 22.

19. La lettura di *Ep. Rom.* 5 e 6 è qui evidente, come di altri testi neotestamentari, in particolare paolini: cfr. almeno *absorta est mors in victoria* (*1 Ep. Cor.* 15, 54 e *2 Ep. Cor.* 4, 10-2).

20. Sisara, generale di Jabin, re di Canaan, viene «spaventato» in battaglia da Jahvé e sconfitto da Israele. Fugge da Giaele, moglie di Heler, al quale lo legano buoni rapporti. Ma la donna, dopo averlo accolto nella tenda, lo uccide.

21. Ritornano i termini paolini per definire la redenzione dell'uomo da parte di Cristo, qui nuovamente identificato con la croce: cfr. *Ep. Rom.* 8, 15.23; 9, 14; *Ep. Gal.* 4, 5; *Ep. Eph.* 1, 5.

22. Nella liturgia romana del venerdì santo (il venerdì prima di Pasqua) si cantava: *Ecce lignum crucis in quo salus mundi pependit*, frase che Pier Damiani qui evoca (cfr. anche sopra nota 18).

23. È la stessa definizione data alla sposa in *Cant.* 6, 3.

24. La lezione è nell'edizione della Vulgata proposta da Alcuino, e non figura nell'edizione critica di R. Weber, Stuttgart 1975^2.

La verità circa il corpo e il sangue di Cristo nell'eucarestia

1. La posizione di Berengario appare qui riassunta in termini sufficientemente obiettivi: non gli si attribuisce in modo esplicito di negare la presenza di Cristo nell'eucarestia, quanto di affermare una presenza solo figurale, spirituale. Ma si veda, poco dopo, come Guitmondo distingua varie e diverse posizioni di pensiero che in un modo o nell'altro sono riportabili al nome di Berengario.

2. Solo più tardi, all'inizio del secolo tredicesimo, si precisa questo mutamento con il termine «transustanziazione»: così la *constitutio* prima del concilio Laterano IV del 1215, indetto per iniziativa di papa Innocenzo III: cfr. l'edizione di C. Leonardi, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973^2, p. 230.

3. I simboli della passione e dell'agonia di Gesù qui ricordati (corona di spine, chiodi, lancia) ricorrono solo in *Ev. Io.* 19, 5.34; 20, 25 (la «corona di spine» anche in *Ev. Marc.* 15, 17).

4. La contrapposizione tra l'albero dell'Eden (*Gen.* 2, 9) e l'albero della croce è ormai del tutto tradizionale; si cfr. anche in questo volume quanto si è osservato nelle note ai testi di Venanzio Fortunato (pp. 610-2).

5. Altra tipica contrapposizione, tra uomo vecchio (che corrisponde ad Adamo) e uomo nuovo (che corrisponde a Cristo): i termini sono già nel Nuovo Testamento, e precisamente in Paolo, *Ep. Eph.* 4, 22.24 e *Ep. Col.* 3, 9-10. Ma «nuovo» contrapposto a «vecchio» ricorre spesso in altri testi neotestamentari; in *Ev. Io.* 3, 1-21 si

legge una grande pagina sulla necessità di una nuova nascita. E si veda almeno, per altri e analoghi concetti: per «cantico nuovo» *Apoc.* 5, 9; 14, 3; per «comandamento nuovo» *Ev. Io.* 13, 34; *1 Ep. Io.* 2, 8; per «testamento nuovo» *Ev. Luc.* 22, 20; *1 Ep. Cor.* 11, 25; *2 Ep. Cor.* 3, 6 e soprattutto *Ep. Hebr.* 8, 8; 9, 15; 12, 24. Il senso di un totale rinnovamento è in *2 Ep. Cor.* 5, 17 e in *Apoc.* 21, 5.

6. Nel primo libro Guitmondo cerca di rispondere alle tesi di Berengario sul loro stesso terreno, nel secondo libro – come poi nel terzo – egli riesamina il problema eucaristico sulla scorta della testimonianza dei Padri della Chiesa, che sono in buona parte quelli stessi a cui si riferiva Berengario. Nel libro secondo, oltre a Gregorio e a qualche testo agiografico, l'autorità più frequentemente utilizzata è quella di Agostino.

7. Oltre che nella prima lettera di Pietro, la frase ricorre in *Ep. Rom.* 9, 33: ma i due apostoli citano a loro volta *Is.* 8, 14.

8. Il passo è preso, in parte alla lettera, da Gregorio Magno, *Homiliae XL in evangelia* 39, 10 (cfr. ed. H. Hurter, Innsbruck 1892).

9. Non è così (si veda la nota precedente). Ma è vero che di Martirio si parla anche nei *Dialogi* (I 11), dove tuttavia si racconta un altro e diverso episodio della vita del santo.

10. Ved. Agostino, *de doctrina christiana* III 9, 13.

11. Ved. Agostino, *de doctrina christiana* III 16, 24.

12. Una certa equivocità nel linguaggio di Agostino (su un tema in cui solo secoli più tardi si sarebbe costruita una discussione con maggiore e diversa attenzione alla specificità teologica dei termini) aveva permesso a Berengario e ai suoi avversari un margine di dibattito entro i confini dell'ortodossia riconosciuta.

13. Si cfr. nota 5.

14. Di «mola» inferiore e superiore, in altro contesto, si parla in *Deut.* 24, 6, passo che Guitmondo deve avere avuto nell'orecchio.

15. Ved. *Ep. Col.* 1, 18.24; *Ep. Eph.* 1, 22-3; 5, 23.

16. Questo appare uno dei luoghi più lucidi nell'esposizione di Guitmondo. In realtà né i berengariani né i loro avversari riuscivano ad argomentare con piena originalità e profondità la loro posizione. Qui Guitmondo arriva ad ammettere la verità dell'avversario e a farla sua.

17. Nel terzo libro l'esposizione avviene anche sulla falsariga di testi patristici: ancora Agostino, Ambrogio, Leone Magno e soprattutto Ilario di Poitiers e il suo classico saggio *de Trinitate*.

18. Ilario di Poitiers (vissuto tra il 310 circa e il 367) fu veramente in rapporto di grande amicizia con Martino di Tours (circa 316-397), che accolse a Poitiers per un certo periodo.

19. Le citazioni – come quelle seguenti e più esplicite – si riferiscono effettivamente al libro ottavo del *de Trinitate* di Ilario, e precisamente al cap. 13.

20. Cristo è detto «agnello di Dio» da Giovanni, sia nel *Vange-*

Io (1, 29.36) sia insistentemente nell'*Apocalisse*, in senso sacrificale.

21. Altro episodio che si riferisce all'esodo del popolo ebraico dall'Egitto.

Preghiera al corpo di Cristo

1. Il testo è disponibile solo nell'edizione a cura di A. Wilmart (ved. bibliografia); qui lo si riproduce normalizzando la grafia e ponendo in parentesi uncinate le proposte di integrazione del Wilmart stesso (una volta portandola nel testo dall'apparato).

2. È questa un'eco dal canone della Messa.

3. Qui Anselmo fa esplicito riferimento al cantico (che inizia con *Magnificat anima mea Dominum*), detto dalla vergine Maria durante la visita alla cugina Elisabetta: cfr. *Ev. Luc.* 1, 46-7.

4. D'obbligo è il rinvio a *Ev. Io.* 14, 6, dove tuttavia si legge: *ego sum via et veritas et vita.*

5. Il tema della somiglianza dell'uomo con Dio deriva da *Gen.* 1, 26 e 5, 1.3, e poi da molti altri luoghi biblici; si noti qui che la somiglianza è detta dell'anima.

6. Cfr. in *Ev. Io.* 6, 35.48 *panis vitae*.

7. Il passo celebre di *Ev. Io.* 3, 17 è citato quasi alla lettera.

8. È forse qui il ricordo di *Sap.* 11, 24.

9. Il ricordo di *Ep. Tit.* 2, 14 è volto alla prima persona.

10. Il verbo *satior* ricorre più volte anche nei *Salmi*: cfr. soprattutto *Ps.* 16, 15.

11. Nessun riferimento biblico diretto, ma il problema di vedere Dio è anche in *Iob* 19, 26; *Ev. Luc.* 2, 30; 3, 6.

Preghiera a Cristo

1. La seconda delle preghiere, in una serie di 19, che la critica moderna ha assegnato come autentiche ad Anselmo, viene datata a circa l'anno 1085, e dunque al periodo in cui egli resse come abate il monastero di Le Bec (1078-1093). L'insieme delle 19 preghiere e delle 3 *meditationes*, raccolto da Anselmo stesso (e che in alcuni codici porta un prologo, in altri una lettera di dedica a Matilde di Canossa), lascia intendere uno scopo spirituale piuttosto che dottrinale, «Orationes sive meditationes... ad excitandam legentis mentem ad dei amorem vel timorem, seu ad suimet discussionem editae sunt» (*Prologus*, in *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, ed. F.S. Schmitt, II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, p. 3). Le ricerche filologiche fondamentali sulle *Orationes* e sulle *Meditationes* sono in epoca moderna quelle di A. Wilmart, *La tra-*

dition de prières de saint Anselme, «Revue bénédictine» 36 (1924), pp. 52-71, e vari saggi raccolti poi in *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age latin*, Paris 1932; e quelle di H. Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur. Des origines à saint Anselme*, Paris 1963. Cfr. anche F.S. Schmitt, op. cit., pp. 132*-150* (e anche p. 41*). Prendiamo il testo dall'ed. Schmitt, III, pp. 6-9.

2. La preghiera è tutta piena di citazioni e ricordi dai salmi, che noteremo via via, almeno per i luoghi più espliciti.

3. Si sintetizza l'episodio dopo la resurrezione di Gesù che ha per protagonista l'apostolo Tommaso: cfr. *Ev. Io.* 20, 24-9.

4. Nella seconda parte del testo, sono frequenti le citazioni esplicite e implicite, fatte a memoria, dai *Salmi*: qui da *Ps.* 118, 82, poco più sotto da *Ps.* 38, 13.

5. Citazione a memoria, o piuttosto mediata da una tradizione liturgica.

6. Il tema dell'uomo che senza Dio è orfano è anche in *Lam.* 5, 3.

7. Anselmo riprende al singolare, riferendola a sé stesso, un'invocazione che ricorre in tre versetti di *Ps.* 79, 4.8.20.

8. La formula di chiusura è dalle epistole paoline: cfr. *Ep. Gal.* 1, 5; *Ep. Rom.* 11, 36; 16, 27.

Perché Dio si è fatto uomo

1. Viene riprodotta qui la prima parte della lettera a papa Urbano II (1088-1099), con cui Anselmo nel 1098 presentava al papa la sua opera; che si tratti del *Cur Deus homo* è stato mostrato da F.S. Schmitt, *La lettre de saint Anselme au pape Urbain II à l'occasion de la remise de son Cur Deus homo (1098)*, «Revue des sciences religieuses» 16 (1936), pp. 129-44. Il testo è tratto dall'edizione già citata (p. 626) di F.S. Schmitt, II, pp. 39-40 (per la lettera), pp. 42-3 (per la prefazione), pp. 47-133 (per l'opera).

2. Per *insipientia* cfr. J. Mariàs, *San Anselmo y el insensato*, Madrid 1944; gli infedeli sono di solito gli ebrei e i musulmani.

3. Il passo è tolto dalla prefazione, dove Anselmo accenna al fatto che le prime parti dell'opera erano state ricopiate e divulgate senza il suo consenso, costringendolo così a ultimare il trattato, cosa che riesce a fare a Capua.

4. Nell'apparato di F.S. Schmitt è indicata una fonte in sant'Agostino, *Epistolae* 20, 4.

5. Il tema è duplice, uno di fondo, l'altro di metodo: perché Dio abbia salvato il mondo con l'incarnazione e la morte del Figlio e non altrimenti; come possiamo renderci conto della fede mediante argomenti razionali.

6. Il *Cur Deus homo* è in forma di dialogo, tra Anselmo e Bosone. Bosone era entrato monaco a Le Bec al tempo di Anselmo, ne era stato discepolo e lo aveva seguito per un certo tempo a Canterbury; pare accertato storicamente il suo ruolo nel sollecitare Anselmo con discussioni problematiche.

7. Si ricorda la scena del paradiso terrestre (*Gen.* 3, 1-6) e quella della crocifissione di Cristo. Il parallelo tra l'albero del paradiso terrestre e la croce (identificati nel termine latino *lignum*) è tradizionale, come il parallelo tra Eva e Maria, Adamo e Gesù, qui pure ricordati. Per un primo orientamento si cfr. l'apparato dello Schmitt (p. 51), e cfr. anche R. Roques, pp. 104 nota 3, 105 (citato a p. 498).

8. Il titolo si riferisce a quello del cap. IX, che affronta il tema della morte volontaria di Cristo, e cita al proposito alcuni passi biblici. Abbiamo omesso il lungo passo da I 4 a I 10, dove Anselmo prende in esame più analitico le obiezioni degli infedeli all'incarnazione di Dio come mezzo necessario alla salvezza dell'umanità.

9. Si noti come Anselmo fissi qui dei postulati logici, o meglio di procedimento metodico. Nell'intervento che segue, egli precisa che oggetto di discussione è l'incarnazione di Dio, senza tuttavia tenere conto che essa è un fatto storico. A questo postulato si aggiunge quello sull'uomo: che suo fine è la felicità, che essa non è di questa vita, che è impossibile al peccatore e che tutti sono peccatori.

10. *Rectitudo*, qui equiparato a *iustitia* e a *debitum*, è concetto di grande rilievo nell'opera di Anselmo. Si è anzi tentato di interpretare mediante esso tutta la sua opera e la sua figura: R. Pouchet, *La «Rectitudo» chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris 1964 (per questo passo cfr. anche pp. 160-1).

11. L'impostazione del problema cristologico ha qui la sua premessa, i termini di un debito contratto dall'uomo per l'offesa fatta a Dio con il peccato, un debito che va pagato tenendo conto dell'offesa arrecata e del danno che ne è venuto. Così, fin dalla premessa, l'incarnazione è legata al peccato dell'uomo, e alla sua soddisfazione.

12. È questa la prima applicazione del concetto di *rectitudo*, il cui *ordo* richiede che ogni colpa venga punita.

13. La concezione, di origine biblica, che ogni potere terreno derivi dal potere di Dio, è qui richiamata: cfr. *Ep. Rom.* 13, 1 (e *Ev. Io.* 19, 11); che la vendetta derivi da questo potere divino, è concezione più specificamente veterotestamentaria: *Deut.* 32, 35 (e cfr. *Ep. Rom.* 12, 19).

14. Nei capp. 13 e 14 Anselmo illustra come non ci sia peccato più intollerabile, nell'ordine universale, di quello che consiste nel togliere a Dio l'onore dovutogli, e come l'onore di Dio richiede logicamente che il peccatore sia punito.

15. È qui evidente la concezione di un ordine universale come la concezione cosmologica di Anselmo. Onorare Dio significa rispettare

l'ordine del creato, che è espressione della volontà stessa di Dio. Per questo ogni infrazione all'ordine è solo apparentemente un venir meno di esso, appunto perché l'infrazione è prevista e rientra mediante il pentimento e/o il castigo. Sul concetto di ordine dell'universo, si cfr. almeno M.-D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle*, Paris 1957, pp. 19-51.

16. Nei capp. 16-18 Anselmo ha trattato un singolare problema: come il posto degli angeli che hanno peccato venga preso dagli uomini che sono santi.

17. Si riferisce a un passo del cap. 12 del libro I, che noi abbiamo omesso; e ad un altro del cap. 10, che figura invece nella presente antologia.

18. Nel cap. 21 si discorre in generale della gravità del peccato.

19. Il cap. 23 porta il titolo: «Quello che l'uomo ha tolto a Dio quando ha peccato, e che non è in grado di restituirgli».

20. Si vedano i capp. 19 e 20, in buona parte compresi nella presente antologia.

21. Ved. in particolare i capp. 5-18 del libro II.

22. Ved. cap. 19 del libro II.

23. Ved. cap. 20 del libro II.

24. Questo solido fondamento è il concetto di felicità, che occupa anche i primi capitoli del libro II.

25. Nel precedente capitolo, molto breve, si era sostenuto che l'uomo nella sua condizione di creatura, prima del peccato originale, non era soggetto alla morte. Se il peccato sarà tolto, sarà tolta anche la morte.

26. Ved., nel libro I, capp. 11-5 e 19-24.

27. Il cap. 5 tratta della necessità e libertà in Dio, e termina affermando che la bontà immutabile di Dio porta a compimento ciò che nell'uomo ha cominciato, benché questa sua bontà sia una grazia.

28. Questo è uno dei punti centrali dell'argomentazione di Anselmo, in cui opera – come si vede – l'eredità del concilio di Calcedonia: la pienezza di Dio, che solo può soddisfare un peccato che ha riferimento alla sua infinita dignità, e la pienezza dell'uomo, che avendo peccato non potrebbe dare soddisfazione, se non la desse egli stesso.

29. È viva nel passo che segue la stretta eredità del concilio di Calcedonia.

30. L'analogia era già presente nei simboli dei concili antichi.

31. Più di uno studioso ha sottolineato come questo passo sia tipico della teologia di Anselmo. Anche in rapporto alle critiche serrate che la tradizione ebraica e il pensiero islamico avevano portato e portavano alla convinzione cristiana dell'incarnazione e alla sua spiegazione sulla base della Scrittura, Anselmo cerca qui di spiegare il

fatto con argomenti razionali, all'interno della pura tradizione del concilio di Calcedonia.

32. Anselmo, dopo avere escluso che Dio debba creare un nuovo uomo (come ha fatto con Adamo), che non venga da un uomo e da una donna, prosegue chiedendosi se l'uomo-Dio debba nascere da un uomo e da una donna (come gli altri uomini), o da un uomo senza donna (come Dio ha fatto con Eva), o ancora da una donna senza uomo, e questo è il modo scelto per l'uomo-Dio. Rinvii a Tertulliano, Agostino e Leone Magno sono nell'apparato di F.M. Schmitt.

33. Si riferisce ad una metafora poco sopra introdotta.

34. Nei capp. 9 e 10 Anselmo spiega come sia necessario che la seconda, e non le altre persone della Trinità, si unisca all'umanità a formare l'uomo-Dio (cap. 9); e come l'uomo-Dio non possa morire, come gli altri uomini, a causa del debito contratto con il peccato, perché l'uomo-Dio non può peccare.

35. L'idea è già in Agostino: cfr. *contra Iulianum*, in PL, XLV, col. 1112.

36. Il ragionamento ha un punto fermo: siccome l'uomo-Dio è anche Dio, come Dio è onnipotente.

37. Cfr. sopra cap. 6.

38. Cfr. sopra cap. 10 (cfr. nota 34).

39. Nel cap. 14 Anselmo aveva affrontato il tema di come la morte dell'uomo-Dio superi per numero e grandezza tutti i peccati; nel 15 come la sua morte possa cancellare il peccato anche di coloro che lo hanno ucciso.

40. L'espressione è derivata da una analoga di Agostino: i riferimenti sono segnalati da Schmitt, p. 52 dell'edizione (in apparato).

41. Seguendo Agostino e Gregorio Magno, anche Anselmo non ammette la possibilità di una condizione particolare, cioè senza il peccato di origine, nella Vergine Maria. (Il dogma dell'immacolata concezione di Maria è moderno: 1854.)

42. La formula *mirabilius reformare* era nell'Offertorio della messa romana, mantenuto sino alla riforma liturgica promossa dal concilio Vaticano II.

43. Ved. sopra cap. 5.

44. Ved. sopra cap. 7.

45. In questo passo Bosone propone in sintesi il contenuto dell'intera opera (cfr. in particolare I 3-10, 11-24 e II 6-16), prima di affrontare un ultimo problema.

46. Cfr. I 3 e 8-10.

47. Cfr. II 18.

48. Cfr. I 24.

49. Cioè dai testi cristiani.

50. Accenno a II 9 e II 16.

51. Anselmo, concludendo, cerca di far comprendere come il problema dell'incarnazione di Dio sia l'unica grande questione cristiana, la cui «necessità» solo la ragione può provare.

Meditazione sulla redenzione dell'uomo

1. Per qualche informazione generale sulle *Meditationes* di Anselmo cfr. la nota 1 della *Oratio* in questo stesso volume (p. 626). La *Meditatio redemptionis humanae* (così intitolata nei codici di maggiore fede) è l'ultima delle tre attribuite ad Anselmo, e viene datata agli anni 1099-1100, quindi dopo la stesura definitiva del *Cur Deus homo*, che affronta il medesimo argomento. Il nostro testo è tratto dalla edizione citata di F.S. Schmitt, III, pp. 84-91.

2. Il passo è inteso come riferito alla croce di Cristo e ai due bracci di essa (*cornua* nella Vulgata).

3. Il tema qui e poi sviluppato è in rapporto con *2 Ep. Cor.* 12, 9 *virtus in infirmitate perficitur, libenter autem gloriabor in infirmitatibus meis*.

4. Qui il richiamo è a *Ev. Io.* 1, 14; 5, 36; 17, 3; *1 Ep. Io.* 5, 20.

5. Questo passo (tutto il capoverso) è una ripresa dal *Cur Deus homo* (I 7) di Anselmo stesso: cfr. ed. di F.S. Schmitt, già citata (pp. 55-7). L'opinione di Anselmo è qui lontana da quella di Agostino, come ha osservato R. Roques, nella sua edizione del *Cur Deus homo*, in SC, XCI (1963), pp. 107-9, 230. Un ulteriore riscontro con *Cur Deus homo* I 8 è subito dopo.

6. Cfr. *Cur Deus homo* II 18 (ed. cit., p. 122).

7. Richiamo a *Ev. Marc.* 12, 25 *cum enim a mortuis resurrexerint... sunt sicut angeli in caelis*.

8. Il concetto è ripreso dal *Cur Deus homo* I 19, capitolo che porta questa iscrizione: *Quod homo non possit salvari sine peccati satisfactione*; per quanto immediatamente segue nella *Meditatio*, è tenuta ancora presente l'opera maggiore nei capitoli successivi: *Quod secundum mensuram peccati oporteat esse satisfactionem, nec homo eam per se facere possit* (I 20); e: *Quanti ponderis sit peccatum* (I 21).

9. Il peccato come disonore recato a Dio e la necessità di una «ricompensa» maggiore da parte di chi ha peccato è nel *Cur Deus homo* I 11.

10. Riferimenti al *Cur Deus homo* I 8-10 e II 14.

11. Cfr. anche *Ev. Io.* 10, 18; 12, 49.

12. Cfr. anche *1 Ep. Io.* 3, 24; 4, 13.16.

13. Una serie di tre citazioni o memorie bibliche: *confide* è in *Ev. Matth.* 9, 2 (ma anche in altri luoghi vetero e neotestamentari); *ego te redemi* si richiama a *Is.* 43, 1; *animam meam pro te dedi* ricorda *Ev. Io.* 10, 11.15.

14. Notissima figura di Paolo in *Ep. Rom.* 8, 17. Nel passo che precede la figura del peccatore curvo e scoraggiato che il Cristo rialza fino a sé (figura che ritorna poco dopo), Anselmo pare debitore di Gregorio Magno (*Moralia in Iob* IX 19, 29 e XXII 20, 47): cfr. R. Pouchet, *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris 1964, pp. 220, 222; sulla presenza di Gregorio in Anselmo cfr. il noto e discusso saggio di A. Stolz, *Das Proslogion des heiligen Anselm*, «Revue Bénédictine» 47 (1935), pp. 331-47.

15. La sequela di Cristo è uno dei temi centrali del Nuovo Testamento: qui richiamato forse più direttamente *Ev. Io.* 8, 12 (e cfr. *Ev. Io.* 12, 26), ma si veda anche *Ev. Marc.* 1, 17-20 e 2, 14 (e i passi paralleli in Matteo e Luca); *1 Ep. Pet.* 2, 21; *Apoc.* 14, 4.

16. Tutto il passo che precede è costruito su *Ev. Matth.* 7, 7-11 (e *Ev. Luc.* 11, 9-13).

17. Cfr. *Cant.* 2, 5 *amore langueo*, e *Lam.* 1, 11 *ad refocilandam animam*.

INDICI

Indice dei passi della Sacra Scrittura*

Gen. 1,24 387
1,26 89,91,95,295, 403,437,614,626
1,27 83
2,7 493
2,9 610,615,624
2,17 610
2,21 623
2,23 195
3,1-5 611
3,1-6 628
3,6 611
3,14 59
3,19 205,595
3,24 435
4,25 614
5,1 626
5,3 626
5,23 615
5,24 615
6,3 195
6,6 207
14,17-20 211
37,23 251
46,27 387
49,18 213
Ex. 7,10 461
7,11 613
12,1-28 477
13,17-14,31 614
14,27-8 281
16,9-17,7 614
19,3 598
20,1-17 614
20,11 612
20,14 233
24,18 623
25,17-22 609
25,18-22 433
31,12-7 612
32,1-14 614
33,8 245
33,10 245
33,13 213
34,28 623
Lev. 22,17-30 609
22,23 609
24,16 613
26,11 599
Num. 21,8-9 479
Deut. 4,24 215
18,15 371
24,6 625
25,3 613
32,35 628
Ios. 3 295
3,16 295
4 295
Iud. 4,17-21 445
13-16 609
1 Reg. 17,40-50 445
2 Reg. 1,2-3 613
3 Reg. 17,1 245
17,2 sgg. 598

* La numerazione rinvia alle pagine del volume.

4 Reg. 1,9 598
2,11 615
2,19-20 437
Iob 1,21 605
7,1 592
7,7 195
14,5 509
15,5 187
16,20 187,189
19,25-7 606
19,25 191,199
19,26 193,199,626
19,27 201
25,4 592
Ps. 1,3 389
1,4 389
6,3 33
8,6 209
8,8 209,217
9,35 507
14,1 41
14,3 41
16,15 507,626
21,2 39
21,23 353
21,27 33
23,7-10 435
23,7 337
23,8 337
23,9 337
26,8-9 507
29,2-6 341
30,6 389
34,9 223
35,7 535
35,8 535
35,9 507,509
35,11 519
37,10 501
38,13 627
41,3 213,255,507
41,4 509
44,4 211
44,8 183,353
50,7 551
54,23 31
62,2 507
64,10 299
65,20 539
67,3 447
67,19 389,594
68,2 437
68,5 67
68,6 31
68,22 503
72,25 507
72,26 507
76,3 507
76,10 595
77,98 195
79,4 627
79,8 627
79,18 205
79,20 627
84,8 213-5
87,6 31,67
88,38 189
93,12-5 63
93,13 63
95,10 610
99,3 489
101,21 337
101,27-8 129
102,14 189
103,30 391
104,4 255
106,10 614
109,4 207
113,11 455
118,18 31
118,82 505,627
118,122 33
118,173 201
120,8 241
121,3 219
125,4 223
134,6 367
142,2 592
142,10 31
144,3 123

145,4 389,391
146,5 123
147,15 385
148,7 275
Prov. 9,1 131
17,15 591
Cant. 1,1 181,603
1,2 603
2,5 507,632
2,9 239
3,1 253
3,2 253
3,3-4 253
3,4 585
4,9 255,609
4,10 603
5,6 255
6,3 624
8,6 469
Sap. 7,24 123
8,1 125,385,590
9,15 37,243
11,21 123
11,24 626
Sir. 1,5 593
23,9-11 613
36,14 375
Is. 2,2 217
4,2 217
7,9 509-11
8,14 625
11,2-3 419
11,6 612
11,8 371
11,10 469
14,13 223
14,29 371
19,1 281
26,9 255
26,10 463
35,7 233
40,13 367
43,1 631
45,2 614
53,5 459
53,7 115,557
53,8 119
63,2 229
63,3 229
65,17 405
65,25 277
Ier. 2,11 95
6,7 223
6,11 221
11,19 115
23,23-4 125
Lam. 1,11 632
5,3 627
5,15 507
Ezech. 1,3 201
1,4 203
1,22 205
1,26 205
1,27 209,211
18,27 531
40,2-4 241
40,2 217,219,221,607, 608
40,3 225,227,231,233, 237
Abac. 2,4 592
3,4 569
Zach. 4,2 622
Mal. 3,6 129
4,5 615
Ev. Matth. 1,1-2 211
1,1-17 229
2,1-18 614
2,13-23 313
2,16 313
2,19-20 281
3,13-7 614
3,17 207,361,369
4,2 623
4,3 369
4,5 361
4,6 369
4,18-22 590
4,23 31
5,27-8 233

5,33-7 613
6,10 169
6,13 169,521,529
7,7-11 632
7,12 615
8,2-4 614
8,19 237
8,20 237
8,21 237
8,22 37,237
9,2 631
9,9 590
9,10-1 590
9,20-2 323
10,22 251
10,28 41
11,5 291 ,612
11,13 615
11,14 615
11,19 590
11,27 187-9
12,24 613
12,29 71
13,11 235
14,23 97
16,22 361
16,24 441
17,1-9 598,621
17,1 618
17,3 615
17,5 363,369
17,11 615
17,13 615
19,17 169
21,15 417
21,31-2 27
21,46 614
22,40 615
23,12 623
24,12 223
24,27-31 614
24,35 405
25,41 401
26,28 67,69
26,32 614
26,38 335,612
26,39 375
26,41 387
26,61 613
26,63 613
27,11-26 613
27,11 613
27,15-25 614
27,19 613
27,24 317,325
27,25 317,325
27,29-30 611
27,34 503,611
27,38 569
27,40 613
27,46 375,593
27,48 611
27,51 339,443
27,52 249
27,57-60 505
28,5-6 505
28,7 609,614
28,9 457
28,10 614
28,16 sgg. 411
28,18 209
28,20 509
Ev. Marc. 1,9-11 614
1,13 623
1,15 600,611
1,16-20 590
1,17-20 632
1,40-2 614
2,14 590,632
2,15-6 590
2,27 612
3,22 613
3,27 71
4,32 17
5,25-34 323
8,34 441
9,1-8 598
9,1-9 621
9,3 615
10,18 169

12,25 631
13,24-7 614
13,31 405
14,28 614
14,34 335
14,38 387
14,58 613
14,61 613
14,62 369
15,1-15 613
15,2 613
15,17 624
15,19 611
15,27 569
15,29 613
15,34 593
15,36 611
16,1-7 608
16,6 505
16,7 609,614
16,15 395
16,17-8 605
16,19 617
19,9-14 411
Ev. Luc. 1,32 27
1,35 593
1,46-7 626
2,7 611
2,14 65,399
2,19 293
2,25-35 305,614
2,26 215
2,30 626
2,34 469
2,40 353
2,46-7 612
2,51 259,293
3,6 363,626
3,22 205-7
3,23-38 229
3,23 623
3,31-2 614
3,34 211
3,38 614
4,2 623
5,2-10 590
5,12-4 614
5,27 590
5,30 590
7,22 291,612
7,34 590
7,47 251
8,43-8 323
9,23 441
9,28-36 598,621
9,30 615
9,57 237
9,58 237
9,59 237
9,60 37,237
10,33-5 569
11,3 579
11,4 521,529
11,9-13 632
11,15 613
11,27 291
12,49 213
14,11 623
15,1 590
16,16 615
16,21 33
18,9-14 591
18,14 623
18,19 169
19,7 613
20,36 45,411,592
21,18 41
21,25-8 614
21,25-32 608
21,33 405
22,20 625
22,70 613
23,1-7 613
23,3 613
23,13-25 613
23,17-9 614
23,32-3 615
23,33 569
23,36 611
23,40-3 435,615

23,43 435
23,46 375,389
24,6 505
24,13-35 603
24,23 505
24,36 sgg. 411
24,36 19
24,39 41,193
24,50 507
Ev. Io. 1,1-3 259
1,1 15,31,123,257, 383,589,591,593
1,3 33,79,121,123, 589
1,4 33
1,5 33,443
1,10 413
1,11 413
1,12 413
1,13 415
1,14 11,31,33,125,127, 195,257,353,355, 363,387,391,413, 415,417,437,590, 593,631
1,16 127,419
1,17 421
1,18 15,383,600
1,29-36 612,626
1,29 115,625
1,31-4 614
1,36 625
2,19 439,613
2,20 439
2,21 439
3,1-15 306,613
3,1-21 624
3,13 151,355,393,616
3,14 479
3,17 491,626
4,10 129
4,42 624
5,5-9 321
5,22 73
5,27 73
5,30 73,75,596
5,36 631
5,37 187
6,14 614
6,34 467
6,35 626
6,42 309
6,48 626
6,52 463
6,57 579
7,39 55
7,40 614
7,50-2 613
8,12 632
8,14 369
8,18 369
8,39 612
8,57-8 612
9,1-7 614
9,35 593
10,2 227
10,7 227
10,8 375
10,9 241
10,11 227,631
10,15 547,631
10,17-8 547
10,18 631
10,30 43,75,129,259, 351,365-7,373, 393,405
10,36 593
11,1-44 323
11,1-45 335
11,25 614
12,24 391
12,26 632
12,28 417
12,32 435,569
12,49 631
13,34 624
14,6 626
14,24 383
14,28 75,259,353,373
14,30 67

14,31 67,577
15,26 55
16,7 55
16,13 71,73,75
16,24 579
16,28 391
17,3 365,631
17,5 407
17,11 75
17,20-2 43
17,21 97
17,22-3 99
17,22 75
17,23 45
17,24 99
17,26 97
18,11 577
18,29-19,16 613
18,29-31 613
18,33-8 613
18,33 613
18,38 317,613
19,5 624
19,11 628
19,26-7 505
19,29-30 611
19,30 389,391
19,34 503,610,623,624
19,38-42 614
19,39-42 306
20,10 251
20,11-8 609
20,11 251
20,12 255
20,17 41,257,259,609
20,18 261
20,19 19
20,22 55
20,24-8 457
20,24-9 627
20,25 611,624
20,26 19,417
20,28 41
Act. Ap. 1,1-11 417
1,1 233
1,3 623
1,9 507
1,11 507,617
3,22 371
4,6 612
5,30 610
5,38-9 613
9,15 600
10,39 610
13,29 610
15,11 433
16,9 235
16,24 610
26,13-4 71
26,16-8 71
27,37 387
28,3 612
Ep. Rom. 1,17 39,593
1,23 95,463
3 604
3,25 433
4 604
4,5 37,591
4,13 37
4,25 592
5 624
5,5 55
5,6 31,57
5,8-9 55
5,8-10 594
5,9 59,67,69
5,10 55,59
5,12-9 596
5,12 551
5,19 73,75
6 624
6,6 39
6,9 195,229,469,595
6,13 39
6,23 29
8,6 591
8,9 195
8,10 35,37
8,11 39
8,15 624

8,17 445,632
8,18 37,592
8,23 624
8,29 353,371,616
8,31-2 59
8,32 31
8,34 31,593
9,5 133
9,14 624
9,19 369
9,20 367
9,22 71
9,23 71
9,33 625
11,14 29
11,33-4 367
11,36 627
12,3 247
12,19 628
13,1 628
13,10 221
16,27 627
1 Ep. Cor. 1,22 620
1,23-4 127
1,24 23,259
1,25 69,127
2,8 375,616
2,9 243
2,14 53
3,9 219
3,11 221
3,16 103
7,31-2 409
10,11 389
10,21 493
11,25 625
11,30 491
12,4-11 419
12,12 43
13,1 289
15,23 43
15,26 217
15,28 97
15,36-7 197
15,42 545
15,44 606
15,49 606
15,50 195,197
15,54 624
2 Ep. Cor. 1,3 343
3,6 625
4,10-2 624
4,16 592,593
5,4 403
5,15 31
5,16 95
5,17 405,625
5,21 595
6,16 103
8,9 133
11,2 471
11,24 613
12,9 631
13,3 103
13,4 133
13,5 103
Ep. Gal. 1,5 627
2,20 59
3,11 593
3,28 590
4,4 131,209,600,611
4,5 131,624
4,7 31
4,31 577
5,4 591
5,6 531,594
6,2 219
Ep. Eph. 1,4 59
1,4-5 595
1,5 624
1,10 405,611,621
1,22 605,607
1,20-3 203
1,22-3 43,471,625
2,1-3 61
2,1 35
2,2 591
2,3 595
2,5 35
3,16-7 103

4,5 359
4,8 55,389
4,13 413,471
4,15 621
4,22-5 593
4,22 405,624
4,24 405,624
5,14 37
5,23 43,471,605,621, 625
Ep. Phil. 2,6 31,73,79,257, 591,593
2,6-7 73,125,393,596
2,7 79,229,616
2,8 31,73,577,595, 615
3,21 43,606
4,7 119-21
Ep. Col. 1,13-4 71
1,15 597,621
1,16 15,589
1,18 471,605,621,625
1,22-3 81
1,24 41,471,625
2,3 19,33
2,9 105,421
2,9-10 127
3,1-2 41
3,9-10 405,624
1 Ep. Ti. 2,4 591
2,5 11,23,29,43,53, 77,83,115,203, 471,589,596
3,16 617
5,6 37
6,13 63
2 Ep. Ti. 1,10 591
3,8 613
Ep. Tit. 2,14 493,626
Ep. Hebr. 1,1-2 121,603
1,3 473
1,12 129
2,5-9 607
2,8 607
4,15 547
7,9-10 211
8,8 625
9,5 622
9,11-22 622
9,15 625
9,26 600
10,1 622
10,38 593
11,5 615
12,24 625
12,29 215
13,8 107
13,12-4 243
Ep. Iac. 1,21 33
2,5 447
1 Ep. Pet. 1,18-9 115
1,19 443,612,623
1,19-20 595
1,20 600,611
1,23 463
2,5 219
2,8 463
2,21 632
2,22 595
2,24 610
2,25 599
3,15 513
3,22 447
2 Ep. Pet. 1,4 592
3,13 405
1 Ep. Io. 1,1-2 105,107
1,7 33
2,2 257,433
2,8 624
3,2 37,353
3,24 631
4,3 365
4,10 433,594
4,13 631
4,14 624
4,16 631
4,19 97-9
5,6 610,623
5,20 631
Apoc. 2,2 607

2,3	607	19,13	593
2,17	581	19,16	229-31
2,19	607	20,14	595
3,10	607	21,1	405
5,9	33,625	21,3	599
14,3	625	21,5	625
14,4	632	21,8	595

INDICE GENERALE

VII Introduzione
XXIX Abbreviazioni bibliografiche

TESTI E TRADUZIONI

Parte Prima
3 Da Agostino a Boezio

8 Agostino
84 Giovanni Cassiano
111 Fulgenzio di Ruspe
134 Boezio

Parte Seconda
171 Da Gregorio Magno a Giovanni Scoto

175 Gregorio Magno
262 Venanzio Fortunato
272 Il Vangelo dello pseudo-Matteo
305 Il Vangelo di Nicodemo
344 La questione adozionista
377 Giovanni Scoto l'Eriugena

Parte Terza
423 Da Pier Damiani ad Anselmo di Canterbury

429 Pier Damiani
449 Guitmondo d'Aversa

483 Anselmo di Lucca
495 Anselmo di Canterbury

587 COMMENTO

635 Indice dei passi della Sacra Scrittura

«Scrittori greci e latini»

Con questa collana, la Fondazione Lorenzo Valla e l'editore Mondadori intendono fornire al pubblico italiano – quello degli studiosi e quello, più vasto, dei semplici lettori colti – l'autorevole raccolta di classici che esso non ha mai posseduto. Da un lato, si desidera pubblicare dei libri che entrino stabilmente a far parte della biblioteca di ogni studioso, come fondamentali opere di consultazione: testi e commenti, che raccolgano tutta la tradizione degli studi filologici e storici e che offrano interpretazioni nuove, attraverso le quali debba passare la strada della scienza. Ma, al tempo stesso, ognuno di questi libri potrà restare tra le mani di tutti coloro che non conoscono o conoscono poco il greco e il latino; di tutti coloro che leggono Eraclito e Virgilio, Gerolamo e Procopio mossi da uno slancio della fantasia e dell'intelligenza, o da un bisogno di apprendere non sorretto da una preparazione scientifica; e che quindi debbono venire soccorsi nel loro rapporto con un testo antico.

Il programma della collana comprende testi di ogni specie: poetici e storici, filosofici e religiosi, teatrali e scientifici, narrazioni e viaggi: libri che sono il simbolo stesso della classicità, come l'*Odissea* e l'*Eneide*, e libri mai tradotti in italiano, ignoti al pubblico colto, o inediti. L'arco storico della raccolta è vastissimo: dai documenti micenei fino alle ultime testimonianze della grecità pagana, dalla letteratura latina arcaica a Boezio: capolavori della patristica greca e latina, vite dei santi, libri storici del primo e tardo Medioevo latino, e quella letteratura bizantina di cui il pubblico italiano ignora la ricchezza.

Ogni volume della collana comprende: un'introduzione; una bibliografia; il testo originale, accompagnato da un apparato critico; la traduzione italiana; un commento, che chiarisce tutti gli elementi (d'ordine storico e filologico, archeologico e religioso,

filosofico e simbolico, linguistico e stilistico) necessari alla comprensione e all'interpretazione del testo; indici e sussidi.

I curatori sono scelti tra i maggiori studiosi dell'antichità classica e cristiana, della civiltà bizantina e del Medioevo latino, oggi attivi in ogni paese. Vengono pubblicati in media quattro volumi ogni anno.

VOLUMI PUBBLICATI

Omero, *Odissea*

vol. I: LIBRI I-IV, a cura di Stephanie West; [VIII ED.]

vol. II: LIBRI V-VIII, a cura di J.B. Hainsworth; [IX ED.]

vol. III: LIBRI IX-XII, a cura di Alfred Heubeck; [IX ED.]

vol. IV: LIBRI XIII-XVI, a cura di Arie Hoekstra; [VI ED.]

vol. V: LIBRI XVII-XX, a cura di Joseph Russo; [VI ED.]

vol. VI: LIBRI XXI-XXIV, a cura di M. Fernández-Galiano e A. Heubeck. [VI ED.]

Traduzione di G.A. Privitera.

Arcana Mundi

a cura di Georg Luck.

vol. I: MAGIA, MIRACOLI, DEMONOLOGIA; [III ED.]

vol. II: DIVINAZIONE, ASTROLOGIA, ALCHIMIA. [II ED.]

Inni omerici

a cura di Filippo Càssola. [VII ED.]

Le religioni dei misteri

a cura di Paolo Scarpi.

vol. I: ELEUSI, DIONISISMO, ORFISMO; [III ED.]

vol. II: SAMOTRACIA, ANDANIA, ISIDE, CIBELE E ATTIS, MITRAISMO. [II ED.]

Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*

a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra. [VI ED.]

Pindaro, *Le Odi*

5 volumi

vol. II: LE PITICHE, a cura di B. Gentili, P. Angeli Bernardini, E. Cingano e P. Giannini; [III ED.]

vol. IV: LE ISTMICHE, a cura di G.A. Privitera. [IV ED.]

Empedocle, *Poema fisico e lustrale*
a cura di Carlo Gallavotti. [VI ED.]

Sofocle, *Filottete*
introduzione e commento di Pietro Pucci, testo critico a cura di Guido Avezzù,
traduzione di Giovanni Cerri. [I ED.]

Erodoto, *Le Storie*
9 volumi

vol. I: LIBRO I: LA LIDIA E LA PERSIA
a cura di David Asheri, traduzione di Virginio Antelami; [VI ED.]

vol. II: LIBRO II: L'EGITTO
a cura di Alan B. Lloyd, traduzione di Augusto Fraschetti; [V ED.]

vol. III: LIBRO III: LA PERSIA
a cura di David Asheri e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti; [III ED.]

vol. IV: LIBRO IV: LA SCIZIA E LA LIBIA
a cura di Aldo Corcella e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti; [III ED.]

vol. V: LIBRO V: LA RIVOLTA DELLA IONIA
a cura di Giuseppe Nenci; [II ED.]

vol. VI: LIBRO VI: LA BATTAGLIA DI MARATONA
a cura di Giuseppe Nenci; [II ED.]

vol. VIII: LIBRO VIII: LA BATTAGLIA DI SALAMINA
a cura di Agostino Masaracchia; [V ED.]

vol. IX: LIBRO IX: LA SCONFITTA DEI PERSIANI
a cura di Agostino Masaracchia. [IV ED.]

Aristofane, *Le Nuvole*
a cura di Giulio Guidorizzi, introduzione e traduzione di Dario Del Corno. [II ED.]

Aristofane, *Gli Uccelli*
a cura di Giuseppe Zanetto, introduzione e traduzione di Dario Del Corno. [V ED.]

Aristofane, *Le Donne alle Tesmoforie*
a cura di Carlo Prato, traduzione di Dario Del Corno. [I ED.]

Aristofane, *Le Rane*
a cura di Dario Del Corno. [V ED.]

Aristofane, *Le Donne all'assemblea*
a cura di Massimo Vetta, traduzione di Dario Del Corno. [IV ED.]

Platone, *Fedro*
a cura di Giovanni Reale, testo critico di John Burnet. [II ED.]

Platone, *Simposio*
a cura di Giovanni Reale, testo critico di John Burnet. [I ED.]

Platone, *Lettere*
a cura di Margherita Isnardi Parente, traduzione di Maria Grazia Ciani. [I ED.]

Aristotele, *Dell'arte poetica*
a cura di Carlo Gallavotti. [IX ED.]

LE STORIE E I MITI DI ALESSANDRO

Curzio Rufo, *Storie di Alessandro Magno*
a cura di John E. Atkinson e Tristano Gargiulo.

vol. I: LIBRI III-V [III ED.] vol. II: LIBRI VI-X. [I ED.]

Arriano, *Anabasi di Alessandro*
a cura di Francesco Sisti e Andrea Zambrini.

vol. I: LIBRI I-III. [I ED.]

Alessandro nel Medioevo occidentale
a cura di Piero Boitani, Corrado Bologna, Adele Cipolla, Peter Dronke, Mariantonia Liborio. [II ED.]

Catullo, *Le poesie*
a cura di Francesco Della Corte. [IX ED.]

Virgilio, *Eneide*
a cura di Ettore Paratore, traduzione di Luca Canali.

vol. I: LIBRI I-II [VII ED.] vol. IV: LIBRI VII-VIII [V ED.]

vol. II: LIBRI III-IV [VII ED.] vol. V: LIBRI IX-X [V ED.]

vol. III: LIBRI V-VI [VII ED.] vol. VI: LIBRI XI-XII. [IV ED.]

Tibullo, *Le elegie*
a cura di Francesco Della Corte. [V ED.]

Ovidio, *L'arte di amare*
a cura di Emilio Pianezzola, con la collaborazione di Gianluigi Baldo e Lucio Cristante. [V ED.]

Manilio, *Il poema degli astri (Astronomica)*
introduzione e traduzione di Riccardo Scarcia, testo critico a cura di Enrico Flores, commento a cura di Simonetta Feraboli e Riccardo Scarcia.

vol. I: LIBRI I-II [II ED.] vol. II: LIBRI III-V. [I ED.]

Seneca, *Ricerche sulla natura*
a cura di Piergiorgio Parroni. [I ED.]

La preghiera dei cristiani
a cura di Salvatore Pricoco e Manlio Simonetti. [I ED.]

L'Apocalisse di Giovanni
a cura di Edmondo Lupieri. [III ED.]

Flavio Giuseppe, *La Guerra giudaica*
a cura di Giovanni Vitucci.
Con un'appendice sulla traduzione in russo antico a cura di Natalino Radovich.
2 volumi. [VIII ED.]

Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*
a cura di Carmine Ampolo e Mario Manfredini. [III ED.]

Plutarco, *Le vite di Licurgo e di Numa*
a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli. [V ED.]

Plutarco, *Le vite di Temistocle e di Camillo*
a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli. [III ED.]

Plutarco, *Le vite di Cimone e di Lucullo*
a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli. [III ED.]

Plutarco, *Le vite di Nicia e di Crasso*
a cura di Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli. [I ED.]

Plutarco, *Le vite di Demetrio e di Antonio*
a cura di Luigi Santi Amantini, Carlo Carena e Mario Manfredini. [I ED.]

Plutarco, *Le vite di Lisandro e di Silla*
a cura di Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Mario Manfredini, Luigi Piccirilli e Giuliano Pisani. [I ED.]

Plutarco, *Le vite di Arato e di Artaserse*
a cura di Mario Manfredini, Domenica Paola Orsi e Virginio Antelami. [IV ED.]

Plutarco, *La vita di Solone*
a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli. [V ED.]

Anonimo, *Origine del popolo romano*
a cura di Giovanni D'Anna, corredo iconografico a cura di Carlo Gasparri. [III ED.]

Il Cristo

vol. I: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DAL I AL IV SECOLO
a cura di Antonio Orbe e Manlio Simonetti; [V ED.]

vol. II: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA GRECA
DAL IV AL VII SECOLO, a cura di Manlio Simonetti; [V ED.]

vol. III: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA
DA AGOSTINO AD ANSELMO DI CANTERBURY, a cura di Claudio Leonardi; [III ED.]

vol. IV: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA
DA ABELARDO A SAN BERNARDO, a cura di Claudio Leonardi; [III ED.]

vol. V: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DA RICCARDO DI SAN VITTORE
A SANTA CATERINA DA SIENA, a cura di Claudio Leonardi. [III ED.]

Atti e Passioni dei Martiri

a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. van Assendelft; traduzioni di Gioacchino Chiarini, G.A.A. Kortekaas, Giuliana Lanata, Silvia Ronchey. [V ED.]

Testi gnostici in lingua greca e latina

a cura di Manlio Simonetti. [III ED.]

Pausania, *Guida della Grecia*

10 volumi, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli.
Testo, traduzione e commento di L. Beschi, G. Maddoli, M. Moggi, D. Musti, M. Nafissi, M. Osanna, V. Saladino, M. Torelli.

vol. I: LIBRO I: L'ATTICA
a cura di Domenico Musti e Luigi Beschi; [VI ED.]

vol. II: LIBRO II: LA CORINZIA E L'ARGOLIDE
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli; [IV ED.]

vol. III: LIBRO III: LA LACONIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli; [IV ED.]

vol. IV: LIBRO IV: LA MESSENIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli; [IV ED.]

vol. V: LIBRO V: L'ELIDE E OLIMPIA
a cura di Gianfranco Maddoli e Vincenzo Saladino; [III ED.]

vol. VI: LIBRO VI: L'ELIDE E OLIMPIA
a cura di Gianfranco Maddoli, Massimo Nafissi e Vincenzo Saladino; [II ED.]

vol. VII: LIBRO VII: L'ACAIA
a cura di Mauro Moggi e Massimo Osanna. [II ED.]

Claudio Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*

a cura di Simonetta Feraboli. [V ED.]

Apollodoro, *I miti greci (Biblioteca)*
a cura di Paolo Scarpi, traduzione di Maria Grazia Ciani. [VI ED.]

Inni orfici
a cura di Gabriella Ricciardelli. [I ED.]

Origene, *Il Cantico dei cantici*
a cura di Manlio Simonetti. [I ED.]

Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dei (e altri discorsi)*
introduzione di Jacques Fontaine, testo critico a cura di Carlo Prato, traduzione e commento di Arnaldo Marcone. [VI ED.]

Anonimo, *Le cose della guerra*
a cura di Andrea Giardina. [III ED.]

Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi*
a cura di Mario Naldini. [III ED.]

Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*
a cura di Manlio Simonetti. [III ED.]

Sant'Agostino, *Commento ai Salmi*
a cura di Manlio Simonetti. [V ED.]

Sant'Agostino, *Confessioni*
testo criticamente riveduto a cura di Manlio Simonetti, traduzione di Gioacchino Chiarini. 5 volumi.

vol. I: LIBRI I-III, a cura di Jacques Fontaine, José Guirau, Marta Cristiani, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco; [III ED.]

vol. II: LIBRI IV-VI, a cura di Patrice Cambronne, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco; [II ED.]

vol. III: LIBRI VII-IX, a cura di Goulven Madec, Luigi F. Pizzolato; [III ED.]

vol. IV: LIBRI X-XI, a cura di Marta Cristiani, Aimé Solignac; [II ED.]

vol. V: LIBRI XII-XIII, a cura di Jean Pépin, Manlio Simonetti. [II ED.]

Sant'Agostino, *L'istruzione cristiana*
a cura di Manlio Simonetti. [II ED.]

Orosio, *Le Storie contro i pagani*
a cura di Adolf Lippold, traduzioni di Aldo Bartalucci e Gioacchino Chiarini. 2 volumi. [IV ED.]

VITE DEI SANTI DAL III AL VI SECOLO
sotto la direzione di Christine Mohrmann

Vita di Antonio
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Pietro Citati e Salvatore Lilla; [VI ED.]

Palladio, *La Storia Lausiaca*
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Marino Barchiesi; [VI ED.]

Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di A.A.R. Bastiaensen, traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena; [IV ED.]

Vita di Martino, Vita di Ilarione,
In memoria di Paola
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit, traduzioni di Luca Canali
e Claudio Moreschini. [IV ED.]

Il Manicheismo
3 volumi, a cura di Gherardo Gnoli.

vol. I: MANI E IL MANICHEISMO
introduzione e cura di Gherardo Gnoli con la collaborazione di Luigi Cirillo,
Serena Demaria, Enrico Morano, Antonello Palumbo, Sergio Pernigotti,
Elio Provasi, Alberto Ventura, Peter Zieme. [I ED.]

La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri
a cura di Salvatore Pricoco. [III ED.]

Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*
a cura di Lidia Capo. [V ED.]

Giovanni Scoto, *Omelia sul Prologo di Giovanni*
a cura di Marta Cristiani. [IV ED.]

Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille*
a cura di Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi. [VII ED.]

Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio*
(Cronografia)
a cura di Salvatore Impellizzeri, Ugo Criscuolo, Silvia Ronchey;
introduzione di Dario Del Corno. 2 volumi. [IV ED.]

Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica)*
a cura di Alexander P. Kazhdan, Jan-Louis van Dieten, Riccardo Maisano e Anna Pontani.

vol. I: LIBRI I-VIII [I ED.] vol. II: LIBRI IX-XIV. [II ED.]

La caduta di Costantinopoli
testi greci, latini, italiani, francesi, slavi..., a cura di Agostino Pertusi.

vol. I: LE TESTIMONIANZE DEI CONTEMPORANEI; [V ED.]

vol. II: L'ECO NEL MONDO. [V ED.]

Lorenzo Valla, *L'arte della grammatica*
a cura di Paola Casciano. [III ED.]

Questo volume è stato impresso
nel mese di marzo dell'anno 2003
presso la Milanostampa S.p.A.
Fariglano (Cn)
per conto della Mondadori Printing S.p.A.

Stampato in Italia - Printed in Italy